

de gevolgtrekkingen uit Ex.21:22 vv.

5.1 inleiding

In de voorafgaande hoofdstukken zijn enkele elementen uit de *Wirkungsgeschichte* van Ex.21:22vv. uit de eerste eeuwen van onze jaartelling beschreven en geëvalueerd. Daarbij is vastgesteld dat de wettekst uit Ex.21:22vv. - in zowel de joodse als de vroegchristelijke traditie - voor alles is verstaan als de *locus classicus* tegen foeticide en infanticide. Aanvankelijk is Ex.21:22vv. - vermoedelijk - verstaan als een wet om de zwangere slavin te beschermen tegen haar heer; in latere tijden kreeg deze tekst vooral over de grenzen van Palestina het karakter van een anti-abortuswet. Ex.21:22vv. werd bijvoorbeeld door Philo gezien als de wet van Mozes, die de vrucht en de pasgeborene moest beschermen tegen de willekeur van de ouders.

In het palestijns judaïsme speelden kwesties als foeticide en infanticide een minder prominente rol in de commentaren op 'onze' tekst. De gedachtenwisseling onder de joodse leermeesters over de uitleg van 'onze' tekst in de eerste eeuwen van onze jaartelling werd vanwege de ontwikkelingen in de geneeskunst voornamelijk in beslag genomen door de morele rechtvaardiging van de therapeutische behandeling van vrouwen tijdens de zwangerschap en de bevalling. Unaniem waren de leermeesters in hun opvatting dat een zwangerschap geen belemmering mocht zijn voor een medische behandeling van de zieke vrouw, ook wanneer dat ten koste ging van de vrucht. Meer nog: in de Mishna werd vastgelegd dat artsen een abortus of embryotomie behoorden uit te voeren indien de gezondheidstoestand van de vrouw dat vereiste. Dat neemt niet weg dat men de taken en bevoegdheden van de arts/de vroedvrouw wel wenste af te bakenen om misstanden, zoals foeticide en infanticide te voorkomen. Om een verantwoorde medische behandeling te waarborgen en misstanden te vermijden, deden de joodse leermeesters aanvankelijk een beroep op het belagersbeginsel. Doch al spoedig rezen er bezwaren en werd het belagersbeginsel vervangen door de *aberratio ictus*, een beginsel dat voorzag in de legitimatie van zwangerschapsbeëindiging en embryotomie; de vrucht werd echter niet langer als de belager van de

vrouw aangemerkt. Dat er in latere tijden niettemin vragen rezen omtrent de toelaatbaarheid van embryotomie en craniotomie bij een zware bevalling, hebben we toegeschreven aan het verval in de geneeskunst. De neerwaartse spiraal waarin de medische wetenschap vanaf het midden van de tweede eeuw terecht kwam, had ook gevolgen voor de medische scholen en de opleiding van artsen. Waar het de omgang met de vrucht betreft, werd deze ontwikkeling nog versterkt door het opkomende christendom waarin de aandacht voor het geestelijk welbevinden verre de voorkeur had boven het fysieke welzijn en de spirituele voortplanting - dat is de bekering van heidenen tot het christendom - meer tot de verbeelding sprak dan de geslachtelijke voortplanting. Daarenboven werd de arts in het christendom niet zelden in verband gebracht met *veneficia* en abortuspraktijken. De gebrekkige opleiding, de geringe belangstelling van het opkomend christendom voor de geneeskunst en de gereduceerde maatschappelijke status van de arts deed de geneeskunst geen goed. Dit had tot gevolg dat artsen niet meer in staat waren om een embryotomie/craniotomie kundig uit te voeren.

Deze nieuwe situatie vinden we terug in het morele debat over de omgang met de vrucht vanaf de vierde eeuw. Er werd namelijk naar rechtvaardiging gezocht om in geval van complicaties tijdens de zwangerschap of de bevalling de behandeling te staken. Een voorbeeld van een dergelijke rechtvaardiging is de stelling, dat een embryotomie een inbreuk is op de natuur en derhalve verboden is. Ook het beginsel dat het beter is te laten sterven dan te doden¹, moest de hachelijke situatie waarin de geneeskunst verkeerde, verhullen. In deze situatie komt pas enige verandering wanneer de belangstelling voor de geneeskunst weer toeneemt, zoals we in dit hoofdstuk zullen zien.

Het merendeel van de kerkvaders kwam aan de ethische aspecten van de medische behandeling van zwangere vrouwen niet eens toe. Daar lag ook niet de eerste prioriteit. De aandacht van de kerkelijke gezagsdragers werd voor een niet onaanzienlijk deel in beslag genomen door het ontwikkelen van een sexuele moraal en het opstellen van kerkelijke gedragsregels voor de man-vrouw relatie². De aanleiding daarvoor was het gebruik van steriliserende en aborterende middelen, dat vooral onder de aristocratie een hoge vlucht had genomen, nadat infanticide door de ouders officieel was verboden³. Voor deze ontwikkeling hebben we met name de *pater familias* verantwoordelijk gehouden. De 'heer des huizes' had vrijwel

1 Vgl.: *Sanhedrin* 45b

2 Zie voor de ontwikkelingen vanaf ca. 500 na chr.: J.T. Noonan, o.c., 145 ev.

3 Zie § 3.3.4 hiervoor

absoluut gezag over zijn familie en kon de huisgenoten dwingen mee te werken aan een strikte gezinsplanning. De kerkelijke gezagsdragers hebben zich onder meer door middel van de commentaren op Ex.21:22vv. steeds tegen de machtspositie en de handelwijze van de *pater familias* verzet. Augustinus' *Aliquando* is daarvan een afsluitend hoogtepunt⁴.

Daarnaast zagen we dat de christelijke denkers zich steeds verder van de actualiteit van alle dag distantiëren. Een ontwikkeling die doorwerkte op de visie op de foetus. In navolging van de joodse leermeesters lieten de christelijke denkers zich in beginsel inspireren door feiten, ervaringen en wetenschappelijke inzichten, maar gaandeweg gingen religieuze denkbeelden de basis vormen voor de christelijke normen en waarden⁵. Deze overgang van het 'actueel realisme' naar het 'abstract-materialisme' had aanvankelijk nauwelijks morele consequenties voor de omgang met de vrucht, dat zou echter veranderen, zoals we in dit hoofdstuk hopen aan te tonen.

Met een ondertoon, die enige teleurstelling niet kan verbergen, hebben hedendaagse joodse schrijvers opgemerkt, dat de joodse medische ethiek niet kan wedijveren met de omvangrijke bibliotheek die in de christelijke traditie is geproduceerd, ten aanzien van het vraagstuk van de omgang met de vrucht.⁶

Een kwantitatief verschil is onmiskenbaar aanwezig tussen beide religieuze stromingen en dat komt ook in dit hoofdstuk tot uitdrukking. Dat kwantiteit niet van doorslaggevende betekenis behoeft te zijn, zal in de loop van dit hoofdstuk eveneens duidelijk worden. Waar het de joodse ethiek betreft, beperken we ons tot de gezichtspunten van Rashi en Maimonides. We zullen zien, dat de invloed van Rashi's commentaar op de dialoog tussen rabbi Hisda en rabbi Huna en zijn uitleg van 'onze' tekst niet enkel de joodse visie op de vrucht vergaand heeft bepaald, maar ook een stempel heeft gezet op het christelijke denken over de omgang met de vrucht. Maimonides' bijdrage aan het debat over de omgang met de foetus zou eveneens diepe sporen nalaten. Hij houdt zijn lezers onder meer voor dat, hoewel therapeutische abortus in de joodse traditie niet als moord wordt opgevat, een rechtvaardiging niettemin noodzakelijk is om een onderscheid tussen therapeutische behandeling van de zwangere vrouw en foeticide te

4 Zie § 3.3.5 hiervoor.

5 Zie voor een beschrijving van de ontwikkelingen in de periode tussen 450-1100: J.T. Noonan, o.c., 143 ev.

6 I. Jakobovits, o.c., xxxvi-vii, xl-xli, 181-182. In de gezaghebbende medische studies van Jacob Zahalon (*Otzar Hahayim*, 1683) en Tobias Cohen (*Ma'asei Tuviah*, 1707) wordt bijvoorbeeld de therapeutische abortus niet behandeld.

waarborgen. Zijn herintroductie van het belagers-beginsel zou onder artsen en moraaltheologen leiden tot een debat dat tot in de tweede helft van de twintigste eeuw voortduurt.

Waar het de christelijke moraalmeer betreft, openen we met een moreel debat over een variant op de wettekst uit Ex.21:22-23, de zogenoemde 'Placidus casus'. In deze casus wordt de verantwoordelijkheid voor het veroorzaken van een abortus aan de orde gesteld. De 'Placidus-casus' loopt in het begin van het tweede millennium al snel uit op een heus abortusdebat waarin behoudende christelijke denkers en kerkelijke gezagsdragers in debat gaan met artsen, juristen en vooruitstrevende moraaltheologen. Die discussie loopt uit op de vraag of een therapeutische behandeling van zwangere vrouwen is toegestaan wanneer dat een gevaar voor de vrucht inhoudt. Een belangrijke rol in dat debat is weggelegd voor de introductie van beginselen uit de joodse traditie, zoals het belagersbeginsel en de *aberratio ictus*.⁷ Beide beginselen werden en worden echter in behoudende christelijke kringen afgewezen. In dit en het volgende hoofdstuk willen we onder meer laten zien welke motieven en argumenten aan die afwijzing ten grondslag liggen.

5.2 ontwikkelingen in de joodse ethiek

Wat betreft de ontwikkelingen in de joodse ethiek met betrekking tot de omgang met de vrucht pakken we de draad weer op bij het vraagstuk van de therapeutische craniotomie in geval van een moeizame bevalling. In het voorafgaande hoofdstuk is gesteld dat de passage in de Mishna, waarin is geregeld dat het doden van een kind niet meer is toegestaan zodra het hoofd (of het grootste deel van de vrucht) zichtbaar is, aanvankelijk is ingesteld om kindermoord te vermijden.⁸ Uit de dialoog tussen rabbi Hisda en rabbi Huna, waarin de bewuste passage uit de Mishna wordt verklaard, blijkt evenwel dat deze restrictie is verstaan als een verbod om de vrucht in de laatste fase van de bevalling te doden om het leven van de vrouw te redden. oewel deze dialoog artsen moest weerhouden van onverantwoorde behandelingen, bleef deze dialoog ook vragen en twijfels oproepen bij artsen en vroedvrouwen omdat hij in tegenspraak is met het algemene beginsel in de joodse medische ethiek dat men niet onberoerd kan blijven wanneer de naaste in nood verkeert.⁹ Het ligt dan ook in de lijn van de verwachtingen

7 § 2.2.3 hiervoor

8 § 4.3.1 hiervoor.

9 Zie § 4.3.1 hiervoor.

dat, wanneer de belangstelling voor de medische wetenschap groeit, de geneeskunst weer opbloeit en het vraagstuk van de therapeutische embryotomie zich in de praktijk weer aandient, de bewuste dialoog tussen rabbi Hisda en rabbi Huna onderwerp is van discussie.¹⁰

5.2.1 Ex.21:22vv. als de *locus classicus*

De kwestie van de therapeutische embryotomie wordt onder meer aanhangig gemaakt door **rabbi Sh'lomo Yitzhaki** (Rashi).¹¹ In zijn commentaar op de dialoog tussen rabbi Hisda en rabbi Huna onderschrijft hij het standpunt, dat het niet nodig is het belagersbeginsel toe te passen in geval van complicaties bij de geboorte, omdat 'wat niet aan het licht van de wereld is getreden geen persoon is'. De vrucht is tot en met de geboorte een 'deel van de moeder'. Na de geboorte is het kind een 'afzonderlijk lichaam', een persoon¹².

-
- 10 Muhammed Ibn Zakariya, Abu Bakr (in Europa bekend geworden als (al-) Rhazi (850?-923). Rhazi was vooraanstaand geneesheer en alchemist. Hij werkte in Ray en Bagdad. Hij schreef een beroemd boek over de "goddelijke dingen", dat wordt gekenmerkt door zijn pessimistische kijk op het leven. Zijn werk over de geneeskunst vormde met andere medische werken (zie:§ 5.3 hierna) een aanzet voor een introductie van de antieke en de laat antieke geneeskunst. Ten aanzien van complicaties tijdens de zwangerschap schrijft Rhazes een embryotomie voor indien andere middelen om het leven van de zwangere vrouw te redden niet baten, uit: I. Jakobovits, o.c., 182. Er is echter goede reden om aan te nemen dat de rabbijnen van de 10e en de 11e eeuw in Europa hun kennis van de geneeskunde voornamelijk ontleenden aan de Talmoed. Zie: E. Shereshevsky, *Rashi, The Man and His World*, New Jersey/London, 1996, 174.
 - 11 Rashi (1040-1105). Zie voor een korte biografie: D.M. Feldman, o.c., 7-9; E. Shereshevsky, o.c., 19ev.De invloed van Rashi op de uitleg van de Schrift in het tweede millennium is zeer groot geweest, zowel in het jodendom als in het christendom. E. Shereshevsky (o.c., 4) schrijft: "As a rule, spiritual and intellectual influences are not easily measurable, but this is not true in the case of Rashi. Until the 19th century, when Jewish enlightenment and the *Wissenschaft des Judentums* first set their imprint upon the world of Jewish scholarship, a knowledge of Rashi's commentaries - at least on the Pentateuch - was considered *the* criterion of Jewish culture and learning". Ibid., 5: "No other medieval commentary on Bible or Talmud enjoyed such a wide readership or had such a notable influence as that of Rashi". Rashi's uitleg van Ex.21:22-23 zien we dan ook vanaf de 17e eeuw in vrijwel alle Europese vertalingen en verklaringen van deze tekst. Zie: § 5.3 -5.3.1 hierna.
 - 12 Rashi's commentaar op: *Sanhedrin* 72b; 73a en 74a, uit: D.M. Feldman, o.c., 254-255, 276 & I. Jakobovits, o.c., 184. Vgl.: F. Rosner, o.c., 136-140. In geval van een vroeggeboorte krijgt het kind de persoonlijke status dertig dagen na de geboorte. *Tosafot* op *Niddah* 44b, uit: D.M. Feldman, o.c., 254. Zie daarentegen: Y. Unterman, *Noam* 6 (1963), 1-11, uit: F. Rosner, o.c., 138.

Rashi verdedigt zijn standpunt met de stelling, dat “wie *enig mens* doodt” in Lev.24:17 moet worden verstaan als een persoon met inbegrip van de pasgeborene vanaf de eerste dag, maar niet de vrucht voor de geboorte. Hij verklaart zijn uitleg met een commentaar op Ex.21:22-23. In deze tekst wordt - zo meent Rashi - alleen voor het doden van een persoon de doodstraf geëist; voor het doden van de vrucht wordt een financiële compensatie gevraagd.¹³ Rashi is dus van mening dat craniotomie is toegestaan omdat de vrucht op dat moment nog geen persoonlijke status geniet. Het doden van de vrucht telt minder zwaar dan het laten sterven van de vrouw.

Rashi's oplossing voor de kwestie van de therapeutische embryotomie/craniotomie is om meer dan één reden opmerkelijk te noemen. In zijn commentaar op de dialoog tussen rabbi Hisda en rabbi Huna wijst hij de redenering dat de vrucht een belager is van de vrouw, van de hand. Zijn motief voor deze afwijzing is echter niet geheel duidelijk. Mogelijk was hij van mening dat het belagersbeginsel alleen kan worden toegepast in geval het slachtoffer wordt bedreigd door een belager die bewust handelt¹⁴ en beschouwde hij het hele debat over het belagersbeginsel als overbodig of als haarkloverij, daar de vrucht geen persoon is. Hoe dat ook zij, in Rashi's commentaar ontbreekt een rechtvaardiging voor de inbreuk op de Natuur. Dit zwaarwegende argument was door veel van Rashi's voorgangers aangehaald om foeticide te verbieden, ongeacht de morele status van de vrucht.

Rashi beperkt zich in zijn argumentatie echter tot de opmerking, dat “wie enig mens doodt..” in Lev.24:17 alleen betrekking heeft op een persoon na de geboorte. Dat de vrucht geen persoon is, wordt - naar zijn opvatting - bevestigd in Ex.21:22-23. Voor het vernietigen van een vrucht/kind tot na de geboorte is een geldboete vereist. Alleen voor het doden van een kind vanaf de eerste dag geldt de doodstraf, is zijn redenering. Embryotomie of craniotomie kunnen dus volgens Rashi niet worden beschouwd als het doden van een persoon.

Het standpunt van Rashi ten aanzien van de morele status van de vrucht herinnert aan de stoïcijnse opvattingen over de vrucht. Rashi volgt - naar het schijnt - de laat-antieke opvatting dat de vrucht, die zijn leven ontvangt

13 Rashi, *Yad Ramah* en *Me'iri* op *Sanhedrin* 72b, uit: D.M. Feldman, o.c., 254-255.

14 Rashi ontleent deze opvatting mogelijk aan de verklaringen van Ex.21:12-14 in de *Mekhila*, waar wordt gesteld dat een kind niet verantwoordelijk kan worden gehouden voor de dood van een volwassene (Zie § 2.2.3 hiervoor). Vgl.: R. Freund, o.c., 125-126; D.M. Feldman, o.c., 255; B.Z. Wacholder, o.c., 121 (noot 15 aldaar: "The Mekhila de-Rabbi Ishmael was Rashi's favorite source on the relevant sections of Exod. 12:1 ff.").

bij de eerste ademhaling, tot aan de geboorte een deel van de moeder is. Deze visie houdt in dat een embryotomie en/of een craniotomie niet als moord kunnen worden beschouwd omdat de vrucht niet leeft (als een mens). En - zoals gezegd - de traditionele regel was: 'wat niet leeft kan ook niet worden gedood'.

Deze visie op de vrucht geeft ons inzicht in de redenering achter Rashi's uitleg van Ex.21:22-23. De opvatting dat de vrucht pas bij de geboorte tot leven komt, heeft de consequentie dat het eerste alternatief in vs. 22^d "en het is geen dodelijk letsel" en het tweede alternatief in vs.23^a "maar indien het een dodelijk ongeval is" niet kunnen verwijzen naar de vrucht. Een levenloos object kan men immers geen (dodelijk) letsel toebrengen. Dat houdt in dat beide alternatieven moeten verwijzen naar de gevolgen voor de vrouw. De consequentie van deze benadering is dat het gevolg "en haar kinderen worden geboren" in vs. 22^c wordt uitgelegd als "het is geen dodelijk letsel", waarvoor de dader een financiële compensatie moet betalen.¹⁵

De hoogte van die compensatie moest volgens Rashi worden bepaald door het verschil tussen de marktwaaarde van een zwangere slavin te vergelijken met die van een slavin die niet zwanger is.¹⁶ Zijn commentaar sluit op dit punt aan op onze these voor de 'historische verklaring' van Josephus.¹⁷ De laatste was van mening dat Ex.21:22vv. oorspronkelijk was bestemd om de zwangere slavin te beschermen tegen de willekeur van haar heer. Rashi schijnt deze opvatting te bevestigen met zijn voorstel voor de berekening van de financiële compensatie voor het veroorzaken van een abortus. Rashi laat ons in het ongewisse of hij van mening is dat deze slavenwet ook van toepassing is op het veroorzaken van een abortus bij een vrije vrouw, maar waarschijnlijk is dat niet. Wanneer immers de waarde van een vrije vrouw in geld is uit te drukken, dan is zij niet meer vrij, maar ook een slavin. Hoe de compensatie moet worden geregeld in geval het een abortus van een vrije vrouw betreft, blijft dus onduidelijk in Rashi's redenering. Maar

15 D.M. Feldman, o.c., 254-255, 277. In de hedendaagse geschiedschrijving in de joodse ethiek wordt wel de indruk gewekt dat Rashi met zijn verklaring van Ex.21:22vv. het standpunt van de Tannaïm vertolkt. Illustratief is de volgende zinsnede (Ibid., 276): "The Mishna's mandate for therapeutic abortion was based simply on the premise that her life takes precedence because, in Rashi's explanation, the foetus is not a person. Vgl.: F. Rosner, o.c., 236, 148-149; I. Jakobovits, *Journal of a Rabbi*, 136, 143; Ibid., *Jewish Medical Ethics*, 180-185; Ibid., "The Status of the Embryo", 65ev.

16 R.Freund, "The ethics of abortion in Hellenistic Judaism", *Helios* N.S. 10, no. 2, 1983, 126. Rashi schijnt dus evenals Josephus van mening, dat Ex.21:22vv. de zwangere slavin tot onderwerp heeft.

17 § 2.2.2 hiervoor

dat is niet het enige probleem dat Rashi's verklaring van 'onze' tekst oproep. Zijn uitleg van Ex.21:22vv. was namelijk in strijd met een beginsel in de joodse ethiek dat wat niet-joden verboden is, mogen joden ook niet.¹⁸ Voor niet-joden was het bewust doden van de vrucht zonder deugdelijke reden verboden omdat de vrucht een morele waarde heeft. Zwangerschapsbeëindiging zonder reden was dus ook voor joden niet toegestaan.

Rashi's redenering steunt evenwel op de stelling dat embryotomie is toegestaan, omdat de vrucht zijnswaarde mist. Rashi's verklaring van Ex.21:22vv. en de regel die joden en niet-joden op een lijn stelt, staan op gespannen met elkaar. Die spanning wordt expliciet in een reactie op de abortuskwestie, waarin wordt gesteld dat foeticide is toegestaan¹⁹; een morele consequentie die Rashi wellicht nooit had beoogd, maar wel zelf in de hand had gewerkt door te suggereren dat de vrucht nauwelijks een morele waarde heeft.

Rashi heeft vermoedelijk de problematiek niet doorzien waarmee veel vroegjoodse leermeesters hadden geworsteld, namelijk dat voor een embryotomie een morele rechtvaardiging is vereist, en wel zodanig dat de bescherming van de vrucht tegen foeticide gewaarborgd blijft. De Tannaim hadden juist om deze reden het belagers-beginsel en later de *aberratio ictus* geïntroduceerd. Maimonides zou die vroegjoodse traditie weer opgepakken met de herintroductie van het belagersbeginsel.

5.2.2 *het belagersbeginsel*

Maimonides²⁰ schrijft in zijn commentaar op de passage in de *Mishna* dat de vrucht in geval van complicaties tijdens de zwangerschap is als een belager die de moeder poogt te doden. Hij meent derhalve dat de toepassing van medicijnen en embryotomie moet worden toegestaan om

18 *Tosafot* bij *Sanhedrin* 59a, uit: D.M. Feldman, o.c., 262.

19 *Tosafot* bij *Niddah* 44b, uit: D.M. Feldman, o.c., 262. Dit commentaar ontlokte rabbi Jacob Emden de vraag: wie kan het doden van de vrucht toestaan zonder reden ook al is het geen capitaal vergrijp? (*Hagahot Ya'avetz* bij idem), uit: *ibid.*, a.l. Zie ook: F. Rosner, o.c., 138.

20 Rabbi Mozes ben Maimon (1135?-1204). Maimonides is geboren in Cordoba. Hij komt uit een vooraanstaande familie. Zijn vader was rechter. In 1148 verlaat de familie Maimon de stad vanwege een fanatieke islamitische groepering die vijandig staat tegenover andere geloofsovertuigingen. Na enige omzwervingen vestigt de familie zich in Fez. Maimonides vestigt zich later met de familie in Caïro waar hij al spoedig tot tijdelijk hoofd van de joodse gemeenschap wordt benoemd (1171-1176). Een functie die hij later opnieuw zou verwerven. Daarnaast is hij arts aan het hof van vizier Al Fadil, uit: A. van der Heide, *Mozes Maimonides, Twee Ethische Tractaten*, 9-10

genezing van de vrouw te bewerkstelligen; en dat men geen medelijden moet hebben met het leven van de belager. Maar - zo vervolgt Maimonides zijn betoog - zodra bij de bevalling het hoofd van het kind verschijnt, mag het kind niet meer worden aangeraakt [gedood jtl], omdat men het leven van de een niet neemt voor dat van een ander; dit is de gang van de natuur.²¹ Men²² stelt wel dat Maimonides hier het standpunt vertolkt, zoals we dat inmiddels kennen uit de dialoog tussen rabbi Hisda en rabbi Huna, namelijk dat een embryotomie tijdens de bevalling niet is toegestaan.²³ Wij zijn echter van mening dat Maimonides' commentaar op het bewuste tweede deel van de Mishnapassage geen restrictie betekent van de therapeutische embryotomie bij de bevalling, maar moet worden verstaan als een verbod op foeticide, met het oog op gezinsplanning.²⁴ Wij baseren onze stelling op Maimonides' verklaring van het belagersbeginsel.

Om de toepassing van het belagersbeginsel in het kader van de therapeutische abortus te verklaren, maakt Maimonides gebruik van de analogie van een zinkende schip.²⁵ De analogie komt er in het kort op neer, dat wanneer een schip dreigt te zinken vanwege zijn lading en iemand die zelf geen bagage bij zich heeft naar voren stapt en de bagage van een ander overboord werpt om op deze wijze het schip voor zinken te behoeden, deze niet aansprakelijk is voor het verlies van de bagage. De bagage is als een belager die de passagiers dreigt te doden. De man heeft een belangrijke opdracht vervuld door de bagage over boord te werpen en de passagiers te redden.

Maimonides maakt met deze analogie twee zaken duidelijk. In de eerste plaats is de toepassing van het belagersbeginsel niet afhankelijk van de status of de verantwoordelijkheid van de belager.²⁶ In de tweede plaats moet er een legitieme reden zijn om de bagage overboord te werpen. Tot dusver stonden de commentaren op het belagersbeginsel steeds in het teken van de morele (juridische) status en de verantwoordelijkheid van de belager. In de Mishna en in de dialoog tussen rabbi Hisda en rabbi Huna

21 *Yad, Hilkhot Rotzeach Ush'mirat Nefesh*, 1. 9, uit: D.M. Feldman, o.c., 276; I. Jakobovits, *Jewish Medical Ethics*, 184; F. Rosner, o.c., 136 ev.

22 D.M. Feldman, o.c., 276ev.

23 Zie § 4.3.1 hiervoor. Vgl.: *Sanhedrin* 45b.: "What makes you think that your blood is redder - that is, your life more precious - than the next man's?", uit: D.M. Feldman, o.c., 279.

24 *Sanhedrin* 72b; *Shabbat* 14: 4; *Sanhedrin* 8: 9.

25 Maimonides, *Yad, Hovel U'Mazzik* 8, 15, uit: D.M. Feldman, o.c., 278. De analogie ontleent hij aan *Bava Kamma* 117b, waar wordt gezegd dat levenloze objecten op een zinkend schip zijn als een belager en mogen worden opgeofferd om de opvarenden te redden.

26 D.M. Feldman, o.c., 276

was de verantwoordelijkheid van de vrucht het uitgangspunt voor de toepassing van het belagersbeginsel: is de vrucht de belager, dan is abortus toegestaan, maar indien de natuur de belager is, dan is embryotomie verboden. Rashi schoof vervolgens de kwestie of en wanneer de vrucht verantwoordelijk kan worden gehouden voor de complicaties tijdens de zwangerschap en de bevalling geheel naar de achtergrond met zijn stelling, dat het belagersbeginsel helemaal niet op dit soort situaties van toepassing is omdat de vrucht geen persoon is. Rashi verloor daarmee - zoals gezegd - het onderscheid tussen therapeutische embryotomie en foeticide/ infanticide uit het oog.

Maimonides gaat anders te werk. Hij verklaart het belagersbeginsel vanuit de positie van het slachtoffer. Dat wil zeggen dat hij bij de beoordeling van een situatie de nadruk legt op de gevolgen voor het slachtoffer en niet op de intenties van de dader of de oorzaken van de gebeurtenis. Volgens deze benadering kan het belagersbeginsel wel worden toegepast op de vrucht, omdat de intenties of oorzaken geen rol van betekenis spelen. Wat telt is dat het leven van de vrouw wordt bedreigd door de zwangerschap.

Maimonides' uitleg van het belagersbeginsel houdt in feite het midden tussen de traditionele verklaring van het belagersbeginsel en de *aberratio ictus* van de vroegjoodse leermeesters. Volgens het belagersbeginsel is de vrucht verantwoordelijk voor de complicaties tijdens de zwangerschap of bevalling en is een abortus of embryotomie toegestaan. Volgens de *aberratio ictus* is de vrucht van alle verantwoordelijkheid ontheven, maar is een abortus niettemin gerechtvaardigd omdat de vrucht onopzettelijk wordt gedood.

Maimonides neemt nu een tussenpositie in. Volgens zijn redenering is de morele status en de verantwoordelijkheid van de vrucht/het kind voor de complicaties tijdens de zwangerschap of de bevalling slechts van ondergeschikt belang.²⁷ De constatering dat de zwangerschap het leven van de vrouw bedreigt of het herstel van de vrouw in de weg staat, is voldoende reden om de vrucht aan te merken als een belager en het belagersbeginsel toe te passen. De vrucht is geen directe oorzaak, maar hij is *als* een belager. Dat wil *niet* zeggen - zoals in de hedendaagse discussie

27 De kritiek dat Maimonides het probleem van de therapeutische embryotomie niet oplost omdat hij de nadruk legt op het belagersbeginsel en zwijgt over de morele status van de vrucht (D.M. Feldman, o.c., 276-277), is naar onze opvatting niet steekhoudend. De kwestie van de morele status van de vrucht speelt bij de toepassing van het belagersbeginsel een ondergeschikte rol. Het gaat er niet om de morele status van de belager, maar het gaat er om of en zo ja, in welke mate het slachtoffer wordt bedreigd en welke rol de belager daarin heeft.

wel wordt gesteld²⁸ - dat de vrucht verantwoordelijk wordt gehouden voor de complicaties tijdens de zwangerschap of de geboorte, maar dat de gevolgen van complicaties tijdens een zwangerschap kunnen zijn *als* die van belager, die iemand naar het leven staat²⁹. Het gaat er dus niet om wie het leven van de vrouw bedreigt. Het gaat er om dat het leven van de vrouw wordt bedreigd. Vanuit dat gezichtspunt past ook de opmerking van Maimonides in zijn commentaar op de bewuste Mishnapassage, dat men geen medelijden moet hebben met de belager [maar met het slachtoffer jtl]. Een opvatting die doorwerkt in zijn uitleg van Ex.21:22vv.: wie onopzettelijk een abortus veroorzaakt is compensatie verschuldigd aan de echtgenoot voor het verlies van de vrucht *en* aan de vrouw voor het veroorzaakte leed³⁰. Merk op dat in de analogie van het zinkende schip de actor - de persoon die de bagage overboord zet - niet alleen het belang van de eigenaar van de bagage op het oog heeft, maar dat van de gehele bemanning. Hieruit zou men kunnen concluderen dat een therapeutische abortus of embryotomie niet alleen in het belang is van de vrouw zelf, maar ook voor haar echtgenoot, haar gezin en de gemeenschap, waarin ze leeft. Met de analogie van het zinkende schip ontzenuwt Maimonides de stelling in de dialoog tussen rabbi Hisda en rabbi Huna dat een embryotomie is verboden wanneer niet aanwijsbaar of aantoonbaar is, dat de vrucht de belager is.

Het heeft er dan ook alle schijn van dat Maimonides de restrictie in het tweede deel van de Mishnapassage heeft verstaan als een verbod op kindermoord. Het zal de arts Maimonides ongetwijfeld niet zijn ontgaan, dat een therapeutische embryotomie niet of slechts zelden noodzakelijk is zodra het hoofd of het grootste deel van het kind (in geval van een stuitligging) zichtbaar is. Het verbod dat men het ene leven niet mag nemen terwille van een ander omdat het de gang van de natuur is, verwees oorspronkelijk naar de praktijken in de hellenistische culturen, waarin 'zwakke' pasgeborenen werden gedood. Onder 'zwakke' kinderen moeten we - zoals eerder is gesteld - niet alleen aan kinderen met geringe levenskansen maar ook aan meisjes denken. Dat Maimonides duidt op deze laatste groep lijkt niet onwaarschijnlijk. Of het een jongen wordt of een

28 Zie voor de standpunten in de hedendaagse rooms-katholieke moraal leer § 6.3 hierna.

29 Deze uitleg van het belagersbeginsel wordt verdedigd door tal van rabbijnen sinds de 18e eeuw. Zie voor een kort overzicht D.M. Feldman, o.c., 277ev.

30 *Mishneh Torah*, "Hilkhot Chovel Umazik", 4.1. Zie ook: Philo en Josephus § 2.2.1-2.2.2 hiervoor.

meisje, is niet een zaak van mensen, maar ligt - volgens Maimonides - besloten in de natuurlijke gang van de (geschapen) wereld.³¹

5.2.3 *verdere ontwikkelingen*

Het latere debat over de omgang met de vrucht in de joodse ethiek werd vrijwel volledig beheerst door Rashi's commentaar op de dialoog tussen rabbi Hisda en rabbi Huna en Maimonides' uitleg van het belagersbeginsel. Rashi's commentaar op Ex.21:22-23 zou in de joodse ethiek uitgroeien tot de *locus classicus* voor de rechtvaardiging van de (therapeutische) abortus³². Niettemin bleef zijn verklaring van 'onze' tekst verbonden met Maimonides' uitleg van het belagersbeginsel. De reden daarvoor was, dat de morele consequenties van Rashi's verklaring van Ex.21:22vv. wel als een legitimatie van, maar niet als een voldoende voorwaarde voor de therapeutische embryotomie werd verstaan³³. Tal van rabbijnen hebben nadien gepoogd de opvattingen van Rashi en Maimonides te harmoniseren en te combineren³⁴.

De invloed van Rashi en Maimonides bleef niet beperkt tot de joodse ethiek. Rashi's uitleg van Ex.21:22vv. vinden we bijvoorbeeld terug in

-
- 31 Maimonides schrijft daarover in het kader van zijn beschouwing op de vrije wil als volgt: "Wanneer een mens een bijslaap bedrijft met zijn vrouw, geeft de Heilige een teken aan de engel die gaat over de zwangerschap en die Laila (=Nacht) heet. De Heilige zegt tegen hem: Weet dat vannacht een mens gevormd zal worden uit het zaad van Die-en die. Let op dat drupje, neem het in uw hand. Terstond neemt hij het in de hand en brengt het voor de Schepper en zegt: Ik heb gedaan wat U gezegd hebt. Wat zal er over dit drupje beslist worden? Dan beslist de Heilige hoe het terecht zal komen, of het manlijk of vrouwlijk zal zijn, lelijk of mooi, dik of dun, onderworpen of brutaal zal zijn. Evenzo alles wat hem zal overkomen. Maar of hij rechtvaardig of zondig zal zijn niet! Want die zaak geeft Hij in de hand van de mens zelf alleen, want er staat geschreven: "Zie ik geef heden voor uw aangezicht het leven en het goede, en de dood en het kwaad" (Deut.30:15)", *Midrash Tanchuma*, Pekude 3, uit: A. van der Heide, *Mozes Maimonides, Twee ethische tractaten. De Regels van het Gedrag en De Regels van Boete en berouw*, Zoetermeer, 1992, 40
- 32 § 1.2.2 hiervoor. D.M. Feldman, o.c., 254-257; F.Rosner, o.c., 136 ; I. Jakobovits, o.c., 180. Ibid, "The Status of the Embryo", 68 ev. bid., *Journal of a Rabbi*, 143, 164.
- 33 I. Jakobovits, o.c., 273-275. Vgl.: "Jewish Views on Abortion", *Abortion and the Law*, edd.: D.T. Smith, Cleveland, 1967: "Abortion is to be sactioned only to save the live - and the health, physical or mental - of the mother", uit: D.M. Feldman, o.c., 292. Zie ook de positie van I.Y. Unterman, *Noam*.VI, 1963, uit: D.M. Feldman, o.c., 284-285, 294.
- 34 Zie: D.M. Feldman, o.c., 276-277; I. Jakobovits, o.c., 185. Zie voor een chronologisch overzicht van de interpretaties van het belagersbeginsel van de 13e-20e eeuw in de responsa: D.M. Feldman, o.c., 277-284.

vrijwel alle vertalingen en verklaringen van deze tekst vanaf de 17e eeuw³⁵. Wat de invloed van Maimonides betreft, begint het debat al veel eerder, namelijk bij Thomas van Aquino. De laatste doet een beroep op het belagersbeginsel om therapeutische behandeling van zwangere vrouwen te rechtvaardigen. Minder bekend, maar daarom niet minder belangrijk is, dat enkele eeuwen later Maimonides' plaatsgenoot Antonius van Cordoba een beroep doet op het joodse morele erfgoed in zijn pleidooi voor de therapeutische abortus, waarmee een debat in gang werd gezet dat tot op heden voortduurt.³⁶

35 In vrijwel alle bijbelvertalingen wordt het gevolg in het eerste alternatief in vs.22 weergegeven met een miskraam (het verlies van de vrucht). In plaats van "en haar kinderen worden geboren en het is geen dodelijk letsel". Zie de weergave in: de Statenvertaling, Lutherbijbel, NBG, Willibrordvertaling, King James

36 Zie § 5.3.2 hierna.

5.3 de christelijke moraalleer

5.3.1 compilaties

In het voorafgaande hoofdstukken hebben we laten zien dat het christendom geleidelijk een eigen morele visie op het huwelijk en op de omgang met de vrucht ontwikkelde. Voor de gelovigen betekende deze christelijke visie dat het leven van alle dag in toenemende mate werd beheerst door leefregels met een religieus karakter.³⁷ Al vanaf het concilie van Ancyra (314) waren in veelal regionale concilies een reeks kerkelijke gedragsregels (canons) en tuchtmaatregelen (penitenties) opgesteld om de standpunten van de kerk op terreinen als het huwelijk en het gezin in de praktijk vorm te geven.³⁸ Deze canons en penitenties gaven echter per regio aanzienlijke verschillen te zien, hetgeen leidde tot een groeiende behoefte aan structurering en harmonisering in de standpunten van de kerk. Om aan deze behoefte tegemoet te komen, verschenen er vanaf de zevende eeuw van tijd tot tijd compilaties waarin kerkelijke leefregels, die in de regionale concilies waren opgesteld, waren samengebracht. De samen-stellers, veelal lokale bisschoppen, beperkten zich echter niet slechts tot het bijeen brengen van conciliebesluiten. Ook werden regelingen uit andere bronnen of eigen opvattingen toegevoegd of verbonden met de bestaande canons.³⁹ Deze 'vrije bewerking' deed de uniformiteit en de beoogde vereenvoudiging geen goed. Integendeel, het aantal canons groeide explosief en het werd steeds moeilijker om de oorspronkelijke regelgeving van de kerk te onderscheiden van de persoonlijke inbreng van de compilerator.

In die situatie kwam verandering na de concilies van Chalons (824) en Parijs (829) waarin werd opgeroepen tot herstel van de traditionele waarden en richtlijnen in het algemeen.⁴⁰ Dat betekende overigens niet dat er geen

37 Zie onder meer: Augustinus, *De Fide et Operibus*, 2, 35, uit: D.S. Bailey, o.c., 86-87.

38 Onder meer: *Collectio Prisca*, PL 54: 754; *Canones Hibernenses* I (ca. 675), uit: F.W. H. Wasserschleben, *Die Bussordenungen der abendlandische Kirche*, Graz, 1956, 136-138; *Discipulus Umbrensius* van Theodorus (aartsbischop van Canterbury (668-690); *Collectio Dionysiana*, 40, (oftewel de *Hadriana* (ca. 774) van Dionysius Exiguus) PL 67:155-156; ; *Breviatio canonum Fulgentius Ferrandi*, c.152, PL 67, 597; *Concordia canonum*, c. 103, PL 88: 881; *Collectio hispana*, PL 84: 308-309. *Syntagma canonum* 13, 10, PG 104:919-23; *Collectio Quesnelliana*, canon 3, PL 56: 441, uit: J. Connery, o.c., 62 ev. Zie ook: D.S. Bailey, o.c., 71-73.

39 Vgl.: J. Connery, o.c., 78

40 Concilie van Chalons, canon 25. *Amplissima Collectio Conciliorum* (hierna afgekort tot:*Mansi*) 14:98; Concilie van Parijs, canon 25, *Mansi*, 14:559, uit: J. Connery, o.c., 76

compilaties meer verschenen.⁴¹ Er verschenen echter werken waarin de historische bronnen en de herkomst van de traditionele gezichtspunten duidelijker herkenbaar en herleidbaar waren dan voorheen. Illustratief voor de werkwijze van de compilatoren is een canon in de *Libri synodales* van Regino van Prüm waarin het verstrekken van *veneficia* wordt verboden.⁴² In deze canon wordt gezegd dat 'indien iemand' (*Si aliquis*) uit wellust of haat een man of een vrouw iets aandoet om te verhinderen dat zij kinderen krijgen, of indien iemand middelen verstrekt om de voortplanting of conceptie te belemmeren, hij moet beschouwd worden als een moordenaar.⁴³

Regino beweert dat hij deze canon ontleent aan de *Sententiae* van Julius Paulus, meer in het bijzonder aan de *Lex Cornelia*.⁴⁴ Er is inderdaad enige overeenkomst met het werk van deze bekende romeinse jurist. We roepen evenwel in herinnering dat in de *Lex Cornelia* de 'apotheker' die *veneficia* verstrekke, niet werd beschouwd als een moordenaar. Alleen indien de gebruiker sterft ten gevolge van het gebruik van deze 'anticonceptiva', is de 'apotheker' verantwoordelijk voor zijn dood. *Si Aliquis* gaat daarentegen veel verder. Deze regel bevat een verbod op (medewerking aan) anticonceptie (en sterilisatie). Het heeft er dan ook alle schijn van dat Regino's *Si aliquis* een 'vrije bewerking' is van de *Sententiae* van Julius Paulus.⁴⁵ Regino heeft mogelijk Augustinus' *Aliquando* of een regel van deze strekking in gedachten gehad bij het 'overnemen' van deze 'canon'.⁴⁶ Hoe dit ook zij, een eeuw later werd Regino's *Si aliquis* door de invloedrijke bisschop Burchard van Worms opgenomen in zijn *Decretum* en omschreven als canon 30 van het Concilie van Worms.⁴⁷ Burchard stelt dus dat *Si aliquis* op het concilie van Worms door de kerk is erkend als penitentie. Het gevolg was dat deze regeling gedurende tien eeuwen de katholieke visie op anticonceptie zou beheersen.⁴⁸

41 J. Connery, o.c., 76-80.

42 *Libri synodales* (ca. 906), PL 132:279

43 Regino van Prüm, *Libri synodales*, II, canon 89: "Si aliquis causa explendae libidinis vel odii meditatione ut non ex eo soboles nascatur homini aut mulieri aliquid fecerit vel ad potandum dederit ut non possit generare out concipere ut homicida teneatur". PL 132: 301, uit: J. Connery, o.c., 80; Vgl.: J.T. Noonan, o.c., 154, 168-169. De canon wordt vervolgens aangeduid met deze beginwoorden: *Si aliquis*.

44 Zie § 3.2 hiervoor en noot 12-15 aldaar.

45 Vgl.: J. Connery, o.c., 79-81

46 Zie § 3.3.5 hiervoor en noot 188 aldaar.

47 Burchard, *Decretum*, 17.57, PL 140:933, uit: J.T. Noonan, o.c., 154-155, 169. Zie ook. J. Connery, o.c., 82-83. Burchard schrijft zijn *Decretum* ca. 1010-1021

48 Zie § 5.3.1 hierna. Vgl.: J.T. Noonan, o.c., 168-169, 175-178, 192, 216, 220, 231, 232-237, 259, 260, 262, 269, 346, 360-365.

Een andere opmerkelijke canon in Regino's *Libri synodales* is een penitentie voor abortus, waarin Augustinus' visie op de bezieling van de 'gevormde' vrucht, herkenbaar aanwezig is.⁴⁹ In deze canon is de strafmaat voor abortus namelijk afhankelijk gesteld van drie stadia in de ontwikkeling van het embryo. Er wordt een onderscheid gemaakt tussen een abortus vóór de vrucht is gevormd, erna en zodra de vrucht is bezielde. Alleen in het laatste geval wordt abortus als moord aangemerkt⁵⁰. De veroordeling van abortus in deze laatste canon is in vergelijking met de strafmaat voor het verstrekken van anticonceptiva in *Si aliquis* relatief mild. Een verklaring daarvoor is de argwaan van de kerkelijke leiders tegenover de opkomst van de geneeskunde en daarmee de introductie van middelen die de conceptie frustreren.

5.3.1 de 'Placidus casus'

5.3.1.1 Gratianus

Gratianus (- ca 1160) beoogt - evenals veel van zijn voorgangers - structuur en duidelijkheid te scheppen in de veelheid van kerkelijke verordeningen voor het leven van alledag. Maar anders dan zijn voorgangers maakt hij voor zijn *Decretum*⁵¹ slechts in beperkte mate gebruik van de compilaties van canons en penitenties die sinds de zevende eeuw waren verschenen. In plaats daarvan beroept hij zich voor zijn visie op de omgang met de vrucht op uitspraken van de kerkvaders. Hieronymus' *Sicuti semina* en Augustinus' *Quod vero* en *Aliquando* vormen daarin een belangrijk aandeel⁵². In het spoor van Augustinus' *Aliquando* verwerpt Gratianus anticonceptie en abortus binnen het huwelijk.

49 § 3.3.5 en § 4.2 hiervoor.

50 *Libri synodales*, 2. PL 132: 279, uit: J. Connery, o.c., 80. Ook in de *Canon Hibernenses* (ca. 665) is deze driedeling aanwezig. Vernietigen van de 'ongevormde' vrucht wordt bestraft met 3,5 jaar water en brood. Voor foeticide van de 'gevormde' vrucht staat 7,5 jaar en voor het doden van de 'bezielde' vrucht 14 jaar, uit: G.R. Dunstan, "The human embryo in the western moral", 45. Vgl.: J. Connery, o.c., 80;

51 Gratianus, *Concordia canonum discordantium*, ca.1140, later bekend als *Decretum Gratiani*, Ae Friedburg, *Corpus iuris canonici*, Pars prior, Leipzig 1879, uit: J. Connery, o.c., 89-92 & J.T. Noonan, o.c., 173-174. Een identieke benadering vinden we in het werk van de bisschop van Parijs Peter Lombardus, *Sentences* (ca. 1157), uit: J.T. Noonan, o.c., 173-176

52 Gratianus, *Decretum*, 2.32.2.7; Vgl.: Peter Lombardus, *Sentences*, 4.31.3, uit: J.T. Noonan, o.c., 174, 179. Z'n keuze voor deze uitspraken van de kerkvaders was overigens niet geheel willekeurig. Zie ook het *Decretum* van Ivo, de bisschop van

Gratianus dankt zijn faam - wat ons onderwerp betreft - niet alleen aan zijn compilatie van de commentaren van de kerkvaders op Ex.21:22vv., maar ook aan een eigentijdse analogie van 'onze' tekst die we zullen aanduiden als de 'Placidus casus'. In de 'Placidus casus' gaat het niet om een twist tussen mannen die een zwangere vrouw treffen, maar om een zwangere vrouw die haar vrucht verliest nadat ze is overreden door een span paarden dat wordt gemend door haar man Placidus.⁵³ Aan de hand van deze analogie stelt Gratianus de vraag aan de orde in hoeverre Placidus verantwoordelijk kan worden gehouden voor de abortus die hij met zijn span paarden heeft veroorzaakt bij zijn vrouw. Zelf is Gratianus van mening dat Placidus niet verantwoordelijk kan worden gehouden voor het ongeval, wanneer er geen sprake is van kwade opzet (*dolus*).⁵⁴ Hij voegt er echter aan toe, dat wanneer Placidus een span paarden van iemand anders mende, hij wel verantwoordelijk moet worden gehouden voor het ongeval. Gratianus geeft echter geen motief voor deze aanvulling. Vermoedelijk houdt hij het voor onverstandig en ondoordacht van Placidus om zomaar een (onbekend) span paarden van een ander te menen in de aanwezigheid van zijn zwangere vrouw.

De 'Placidus-casus' werd vervolgens het middelpunt van een abortusdebat in de latere commentaren op Gratianus' *Decretum*, vooral nadat de latere paus Alexander III ook het verschil in zijnswaarde tussen de 'onbezielde' en de 'bezielde' vrucht in de discussie betrok⁵⁵. Alexander III - of Roland Bandinelli zoals hij toen nog heette - achtte namelijk niet alleen de intentie en het verantwoordelijkheidsbesef van 'Placidus', maar ook de ernst van het gevolg van belang voor de veroordeling van de dader. Roland wilde hiermee naar het schijnt een al te rigide strafmaatregel tegen 'Placidus' verhinderen. Hij stelt derhalve dat alleen het opzettelijke doden van een 'gevormde' vrucht als moord kan worden aangemerkt. Placidus kan dus

Chartres, ca. 1094 en zijn *Panormia*. Hij ging voorbij aan *Si Aliquis* en concentreerde zich op de uitspraken van Augustinus, waaronder *Aliquando* (*Decretum*, 10.55, *PL* 161:706), een passage uit *Adv. Faustus* "mannen zijn schandalige minnaars, vrouwen zijn hoeren" (*Decretum* 8.82, *PL* 161:706). Verder citeert hij drie passages, waarin onnatuurlijk geslachtsverkeer wordt veroordeeld (*Decretum* 9.110, 128, *PL* 161: 687, 690), uit: J. Connery, o.c., 90 & J.T. Noonan, o.c., 172-173.

53 J. Connery, o.c., 91. Een vergelijkbare casus vinden we in de wetteksten in Ex.21:28 vv., waarin de eigenaar (van een put of landbouwhuisdieren) alleen verantwoordelijk wordt gehouden voor een gebeurtenis, indien hij laakbaar nalatig is geweest. Doch wanneer hij de nodige voorzorgsmaatregelen heeft getroffen is hij niet verantwoordelijk voor de gevolgen.

54 Vgl.: *Kethuboth* 34b-35a, hoofdstuk 2 noot 199 aldaar.

55 Alexander III (?-1181), *Summa M. Rolandi*, 167, uit: J. Connery, o.c., 93. Vgl.: J.T. Noonan, o.c., 178; D.M. Feldman, o.c., 269.

volgens deze zienswijze geen moord ten laste worden gelegd voor een abortus van de ongevormde vrucht, ook al heeft hij z'n vrouw overreden met een vreemd span paarden. Maar - zo voegt Roland er aan toe - indien er sprake is van kwade opzet dan moet ook het vernietigen van de 'onbezielde' vrucht als moord worden aangemerkt, omdat een eventuele 'bezieling' en een latere 'geboorte' worden verhinderd.⁵⁶

5.3.1.2 **Bernhard van Pavia**

Het debat over de implicaties van de 'Placidus casus' beperkte zich niet tot de veroordeling van abortus, maar leidde tot de vraag of een therapeutische behandeling van een zwangere vrouw is toegestaan wanneer die behandeling een bedreiging vormt voor het leven van de vrucht. De kritiek van de zijde van de kerk was namelijk, dat artsen in strijd handelen met de traditie van de kerk wanneer zij medicamenten die het leven van de vrucht in gevaar brengen, verstrekken aan zwangere vrouwen omdat daarmee het heil van de vrucht in gevaar wordt gebracht. De kerkelijke gezagsdragers motiveerden hun bezwaar met de stelling dat wanneer de vrucht sterft zonder dat hij is gedoopt zijn ziel voor eeuwig verloren gaat.⁵⁷ Het meningsverschil tussen de artsen en de theologen liep

56 Alexander III, a.l., uit: J. Connery, o.c., 92-93. Een positie die ook wordt ingenomen door Ioannus Teutonicus in reactie op Huguccio's opvatting. De laatste stelde, dat Placidus verantwoordelijk is voor alle gevolgen die voortvloeien uit een ongeoorloofde handeling. Vgl.: Maimonides' uitleg van Ex.21:22vv. § 5.2 hiervoor. Vgl.: de canonist Raymond de Penafort (1185-1275), *Summa de casibus poenitentiae*, II 1 *De homicidio*, uit: G.R. Dunstan, *The status of the human embryo*, 45-46: "Raymond is answering the question: If someone strikes a pregnant woman or gives her poison so that she miscarries or does not conceive, should he be adjudged a homicide or irregular? He answers: If the fetus (puerperium) is already formed or animated (formatum sive animatum) that is truly homicide if because of that blow or potion the woman miscarries, for he has killed a man. If however it is not yet animated, it is not said to be homicide so far as concerns irregularity, but it is accounted homicide in regard to penance".

57 In de veronderstelling dat het zielenheil van de vrucht belangrijker was dan het leven van de vrouw meende men wel, dat sectie op een zieke zwangere vrouw was toegestaan om de vrucht te kunnen dopen en zodoende het zielenheil (van de vrucht) af te schermen voor het hellevuur. De kwestie werd al in de 6e eeuw aan de orde gesteld door Fulgentius (*De Fide*, 26, uit: D.M. Feldman, o.c., 269), maar kreeg pas serieus aandacht in de Middeleeuwen. J.T. Noonan (, *Abortion*, 24) schrijft: "As for deliberate abortion, Thomas considered only one case where justification was alleged, but it was the greatest appeal in a theologically-oriented society: the case of abortion for the child's own good, abortion to baptize the child. In medieval society this case had the appeal of abortion of a defective child in a modern society". Thomas van Aquino wijst deze praktijk echter categorisch van de hand met de opmerking dat het niet is toegestaan om kwaad te doen terwille van een goed doel: Zie *In libros IV*

vervolgens hoog op. Christelijke denkers van de late twaalfde eeuw wezen elke vorm van medicatie die een bedreiging zou kunnen vormen voor de vrucht, af. Daarnaast werd anticonceptie volledig verboden, ook indien een eventuele volgende zwangerschap fatale gevolgen zou hebben voor de vrouw.⁵⁸ Beide regelingen werden gemotiveerd met de stelling dat verkwisting van het zaad een ernstige zonde is en het geslachtsverkeer een sacramenteel onderdeel is van het huwelijk.

Inmiddels werd de opvatting dat inbreuk op het ontwikkelingsproces van de vrucht verboden is, gevoed door een verklaring van Ex.21:22vv. van Bernard van Pavia.⁵⁹ Deze bisschop van Pavia kreeg in het begin van de dertiende eeuw bekendheid door zijn compilaties en de krachtige uitspraken over onnatuurlijke seksuele relaties.⁶⁰ Helder was ook zijn visie op abortus. Behandelde Gratianus abortus onder de noemer 'zonde'; Bernard behandelt deze kwestie onder de kop '*homicidio*, 'moord'. In zijn verklaring van Ex.21:22vv. stelt hij dat deze tekst meerdere verklaringen toelaat: Niet alleen de dood van de vrouw maar ook de dood van het kind of de dood van één van beiden of zelfs de dood van geen van beiden zijn mogelijke interpretaties van deze tekst, is zijn opvatting. Bernard trok daaruit de conclusie dat de uitleg van Ex.21:22vv. niet eenduidig is en in tenminste één van de mogelijke interpretaties ook het onopzettelijk veroorzaken van een abortus als moord kan worden aangemerkt. Om nu het zekere voor het onzekere te nemen, bepleit Bernard een absolute onaantastbaarheid van de vrucht. Zijn keuze was overigens niet toevallig. Hij stelt dat deze wettekst uit Exodus bevestigt wat in de 'regel van de kerk' -dat is *Si aliquis* - wordt gesteld, namelijk dat ook het doden van de ongevormde vrucht als moord moet worden beschouwd. Het verschil tussen *Si Aliquis* en de LXX-lezing van Ex.21:22vv., wat betreft de strafmaat voor een abortus van de ongevormde vrucht, verklaart hij tenslotte door te stellen, dat *Si Aliquis* de norm is van het Nieuwe Testament en dat de LXX-lezing van Ex.21:22vv. een wet is uit het Oude Testament.⁶¹ Bernard schaarde zich daarmee in de rij van de theologen die - in navolging van canonisten als Regino en Burchard - elke inbreuk op de conceptie en het ontwikkelingsproces van de

sententiarum 1.1.3 ad 4, uit: J.T. Noonan, a.l.; *Summa thologiae*, 3. q.68. a.11.ad.3, uit: J. Connery, o.c., 112.

58 Peter Cantor, *Summa de sacramentis*, 350, edd: J-A. Dugauquier, Leuven, 1965, III, 463-464, uit: J.T. Noonan, o.c., 176-177, 197-198, 221, 226.

59 Bernard van Pavia (ca.1215†)

60 Bernardus Papiensis, *Compilatio* I, Lib.5.t.10, Ae Friedburg, *Quinque compilationes antike*, Leipzig, 1882, 57-58, uit: J. Connery, o.c., 96; J.T. Noonan, o.c. 177, 178, 224

61 J. Connery, o.c., 96-97

vrucht afwezen. Bernards verklaring van 'onze' tekst zou, mede door toedoen van bisschop Antoninus, uitgroeien tot de heersende opvatting in het christendom en ligt ten grondslag aan de hedendaagse visie op de omgang met de vrucht in de rooms-katholieke moraal. Maar daarover later meer.

5.3.2 *huwelijk en voortplanting*

Voor we Albertus Magnus en Thomas van Aquino aan het woord laten in hun reacties op de positie van Bernard van Pavia en anderen, moeten we een opmerking maken over de ontwikkelingen in de christelijke huwelijksmoraal. Uit de hiervoor geschetste opvattingen blijkt het echtelijk geslachtsverkeer een gevoelig punt; vooral de bezwaren tegen de frustratie van de conceptie en abortus springen in het oog. Deze bezwaren stoelden deels op Bruchards *Si aliquis*⁶² en zijn voor een ander deel terug te voeren op Augustinus' huwelijksmoraal en zijn *Aliquando*.⁶³ Augustinus zag het huwelijk als een verbond tussen man en vrouw dat een afspiegeling was van het verbond tussen Christus en zijn kerk.⁶⁴ Het huwelijk wordt in Augustinus' visie niet in de eerste plaats gedragen door een wederzijdse liefdesrelatie tussen man en vrouw. Augustinus zag het huwelijk als een teken van een heilige waarheid [namelijk de relatie tussen Christus en Zijn kerk] (*sacramentum*)⁶⁵, dat wordt gekenmerkt door wederzijdse trouw (*fides*)⁶⁶ en de spirituele groei (*proles*).⁶⁷ In Augustinus' leer zijn deze elementen van groot belang als tegenwicht tegen de eigenzinnige invulling

62 § 5.3 hiervoor.

63 § 3.3.5 hiervoor. Voor een gedetailleerde beschrijving van Augustinus' opvattingen over de man-vrouw relatie verwijzen we naar: D.S. Bailey, o.c., 51 ev., 85-87, 103-166. Zie ook: J.T. Noonan, o.c., 107-139.

64 Zie: J.T. Noonan, o.c., 126-129; D.S. Bailey, o.c., 89-95, 114, 123-126, 131-132, 139-142, 186-190.

65 D.S. Bailey, o.c., 92-93. Augustinus legt vooral de nadruk op de stabiliteit van het verbond. Dat houdt in dat de echtelieden zich voor het leven aan elkaar verbinden. *De nupt. et concup.* i.11. CSEL 41:227. Hij gebruikt het begrip sacrament overigens in verschillende betekenissen. Zie: J.T. Noonan, o.c., 128-129.

66 'Trouw' betekent niet slechts 'zich onthouden van overspel' maar ook 'het onderhouden van de wederzijdse echtelijke dienstbaarheid' (*jura nuptiarum*). *De bono conj.* vii [6], CSEL 41:195

67 Het gaat hier niet om de geslachtelijke maar om de spirituele groei (CSEL 28¹:276) "Bij nakomelingen bedoel ik niet zozeer dat zij worden geboren, maar dat zij worden herboren", schrijft Augustinus (*De nupt. et concup.* 1.17.19, uit: J.T. Noonan, o.c., 127 noot 26 aldaar). Vgl.: *Contra Julius Pelagius*, v.16; *de concensu evangeliorum*, ii.1, uit: D.S. Bailey, o.c., 119. De gelachtsgemeenschap wordt min of meer gedoogd (*De baeta Mariae virginitate* i, uit: Ibid., 123).

van de man-vrouw relatie door de *pater familias*. In Augustinus' visie is het huwelijk vooral een instrument tegen de *concupiscentia*, de menselijke begeerte of lust die aan het licht kwam na de 'oerzonde' van Eva⁶⁸ en zich vooral manifesteert in de seksuele relatie.⁶⁹

Het is dan ook niet voor niets dat Augustinus de spirituele groei verkiest boven de geslachtelijke eenwording van man en vrouw. Voor Augustinus is de geslachtsgemeenschap een toonbeeld van rationele zwakte en een 'knieval' voor de vrouwelijke verleiding.⁷⁰ Maar bovenal is het geslachtsverkeer vanwege de seksuele begeerte de grootste bedreiging van de spirituele vrijheid van de man.⁷¹ Elke geslachtsgemeenschap is in feite een kleine zondeval en elke vrucht wordt vanaf de conceptie letterlijk in zonde ontvangen en vervolgens in zonde geboren.⁷²

Om nu te verhinderen dat de onsterfelijkheid van de menselijke ziel in het geding zou komen door de erfzonde (en de groei van de ziel), verdedigt de kerkvader uit Hippo - zoals gesteld - het 'spiritueel creationisme': God plant zelf de (rationele) ziel in zodra de vrucht is gevormd.⁷³ Aan deze goddelijke ziel ontleent de vrucht vervolgens zijn morele status. Verder is het deze rationele ziel die de mens de mogelijkheid biedt om tot God te naderen,

68 Gen. 3: 3-6. Het verband tussen oerzonde en *concupiscentia* schuilt hierin dat Adam onvoldoende weerstand heeft kunnen bieden aan Eva's verzoek om ook te eten van de vrucht (Gen.3:5-7), hetgeen Augustinus wijt aan Adams zwakte en de verleiding van Eva (Gen.3:12) Augustinus' visie wekt de indruk dat Adam in feite al 'gevallen' is alvorens hij daadwerkelijk van de vrucht heeft gegeten. De verleiding gaat immers aan de consumptie vooraf. Augustinus' zondeleer impliceert, dat niet Adams eten van de appel, maar alleen Eva's zonde genoeg was om de zondeval te bewerkstelligen (Gen.3:13-14). Anders gezegd: de man was al voor de zondeval van nature niet in staat om de verleiding van de vrouw te weerstaan. Zie ook: D.S. Bailey, o.c., 54-55, 299 ev.; S.T. Nicholson, o.c., 4 ev.

69 Het gaat bij Augustinus om een niet door de wil gecontroleerde lust tot bevrediging die vooral tot uitdrukking komt in de seksuele sfeer. Een bewijs dat de *concupiscentia* vooral de seksuele sfeer treft, is volgens Augustinus de bewustwording en de schaamte van Adam en Eva vanwege hun naakte bestaan onmiddellijk na de zondeval.

70 *Contra duas epistula Pelagius* i. 31, uit: D.S. Bailey, o.c., 55. Augustinus stelt dat de seksuele lust die door God is ingeplant om de voortplanting te stimuleren vrij is van blaam, maar dat diezelfde lust, besmet met de begeerte, beschamend en zondig is. Vgl.: S.T. Nicholson, o.c., 4ev.

71 "I feel that nothing more turns the masculine mind from the heights than female blandishments and that contact of bodies without which a wife may not be had", *PL* 32:878, uit: J.T. Noonan, o.c., 126. Zie ook: D.S. Bailey, o.c., 89-95, 101-102, 119-121; S. Nicholson, o.c., 3 ev.

72 *De pecc. merit. et remiss.* i.29, uit: D.S. Bailey, o.c., 55.

73 Zoals gesteld (§ 3.3.5 hiervoor) verdedigt Augustinus een fysiek traducianisme in combinatie met een spiritueel creationisme. Dat geldt overigens alleen voor de man. De vrouw ontstaat uit een 'weeffoutje' in het ontwikkelingsproces.

doordat hij vanwege deze ziel controle krijgt over zijn lichaam en de lichamelijke begeerten en lusten.

Na Augustinus ontstond er echter verschil van mening over het sacramentele karakter van het huwelijk.⁷⁴ Tal van vroege kerkvaders waren van mening dat de geslachtelijke voortplanting één van de belangrijkste zo niet de belangrijkste doelstelling van het huwelijk was om het voortbestaan van de mens te waarborgen. Augustinus visie op het huwelijk en de geslachtsgemeenschap had de traditionele opvatting aan het wankelen gebracht. De vraag rees nu of de geslachtsgemeenschap wel als een sacramenteel element van het huwelijk kon worden verstaan. Een overzicht van deze discussie krijgen we van Hugo van St.Victor. Deze theoloog en tijdgenoot van Peter Abelard uit de eerste helft van de twaalfde eeuw is van mening dat de wederzijdse instemming van de partners met het huwelijk als het sacramentele element van het huwelijk moet gelden.⁷⁵ Naar zijn idee is het "ja-woord" het symbool van het verbond tussen Christus en Zijn Kerk, het *sacramentum majus*. Met de wederzijdse instemming geven man en vrouw vorm aan het *sacramentum majus*, waarin de liefde van God ligt besloten. Daarom is de belofte van trouw de pijler van het ware sacramentele huwelijk, het *sacramentum conjugii*. Hij is echter realist genoeg om in te zien dat er geen symbool Gods liefde kan zijn zonder geslachtelijke voortplanting⁷⁶. Hij zwakt Augustinus' opvatting af. Volgens Van St.Victor is het echtelijke geslachtsverkeer terwille van de voortplanting geen zonde maar het maakt ook geen deel uit van het sacrament.⁷⁷ Hij verdedigt deze stelling met het argument dat het geslachtsverkeer geen onderdeel is van de belofte van trouw, maar onderdeel is van de verdere invulling van het huwelijk in de toekomst, het *sacramentum conjugalis officii*. Een huwelijk kan - wat Hugo van St. Victor betreft - ook heel goed zonder echtelijk geslachtsverkeer. Meer nog: hij is van mening dat seksuele onthouding het verbond tussen de echte-lieden verdiept.⁷⁸ Hugo's visie op het geslachtsverkeer in het huwelijk staat vrijwel lijnrecht tegenover de leer van Johannes Damascenus. Deze theoloog uit het midden van de zevende eeuw stelde - in navolging van Johannes Chrysostomus - dat het huwelijk is bestemd om ontucht te vermijden.⁷⁹ Johannes Damascenus beschouwde het echtelijke geslachtsverkeer als een 'medicijn' tegen de begeerte.

74 D.S. Bailey, o.c., 120-123.

75 D.S. Bailey, o.c., 123-124. J>T. Noonan, o.c., 195-196

76 *De sacramentum* II, xi, 5, uit: Ibid., o.c., 124

77 *Sacramentum* II.xi.7, *PL* 176:494, uit: J.T. Noonan, o.c., 196. Let wel: Hugo stelt, dat alleen het geslachtsverkeer terwille van de voortplanting geen zonde is.

78 *De sacramentum* II, xi, 4; *De b. Mariae virg.* i, iv uit: D.S. Bailey, o.c., 123.

79 *PG* 94: 1207, uit: J.T. Noonan, o.c., 195.

Vervolgens is het Gratianus' tijdgenoot Peter Lombardus die in zijn *Liber Sententiarum* de verschillende standpunten poogt te combineren. Hij volgt Augustinus wanneer hij stelt dat de oerzonde wordt overgedragen bij de geslachtsgemeenschap en dat alle nakomelingen van Adam zijn 'besmet' met de *concupiscentia*.⁸⁰ Hugo's theorie wordt vervolgens zichtbaar, wanneer Peter Lombardus het sacramentele karakter van het huwelijk claimt voor de belofte van trouw van de partners en de lichamelijke éénwording.⁸¹ Maar er is wel een verschil tussen het sacramentele karakter van de belofte van trouw en het geslachtsverkeer. De wederzijdse instemming van de partners in het huwelijk symboliseert het verbond tussen Christus en de kerk en de geslachtsgemeenschap is een afspiegeling van de 'vleeswording' van Christus als teken van de gemeenschap tussen de leden van de kerk en hun Hoofd, zo meent hij.⁸² Hij kan dit zeggen omdat hij - in navolging van Johannes Damascenus⁸³ - van mening is dat de geslachtsgemeenschap in zichzelf geen zonde is, evenmin als het genot dat er mee gepaard gaat.⁸⁴ Wel is hij van mening dat vanwege het sacramentele karakter van het huwelijk waakzaamheid is geboden omdat het kwaad dat door de *concupiscentia* wordt veroorzaakt, voortdurend de mens bedreigt. Geslachtsgemeenschap - zo houdt hij z'n lezers voor - is slechts een kwaad wanneer er geen goed doel mee wordt gediend.⁸⁵ Daarom is alleen de 'gemotiveerde' geslachtsgemeenschap - dat is de geslachtsgemeenschap die de voortplanting beoogt - gerechtvaardigd.⁸⁶ Het is deze visie die later door Thomas van Aquino verder zou worden uitgewerkt.

Maar we gaan eerst terug nog even naar tijdgenoot van Peter Lombardus, de reeds genoemde canonist Gratianus. Hij heeft zijn twijfels over de sacramentele tweedeling van het huwelijk. Gratianus is van mening dat het sacrament alleen kan gelden voor het 'functionele' huwelijk.⁸⁷ Dat betekent in Gratianus' opvatting dat de wederzijdse instemming van de partners, *conjugium initiatum*, met het huwelijk een onvoldoende voorwaarde is voor

80 *Liber Sententiarum*, 2.25.7; 2.30.8, 10; 2.31.4; 2.32. 2, uit: J.T. Noonan, o.c., 194.

81 Peter Lombardus, *Liber Sententiarum* 4. 26.6; IV.27. 2.3; IV.28. 2, uit: D.S. Bailey, o.c., 125-126, 134

82 Ibid, o.c., 4. 26. 7, uit ibid., a.l.

83 Peter Lombardus is bekend met het gedachtengoed van Johannes Damascenus middels een vertaling van diens werk door Burgundio van Pisa, waaruit hij meermaals citeert, uit: J.T. Noonan, o.c., 195.

84 In Rome volgende men Gratianus' these en in Parijs werd Peters theorie verdedigd, uit: D.S. Bailey, o.c., 128.

85 Peter Lombardus, *Liber Sententiarum* , 4.26.2, uit: Ibid., a.l.

86 Ibid., o.c., 4. 26. 8-9.

87 D.S. Bailey, o.c., 125

het sacramentele huwelijk. Alleen het huwelijk waarin de voortplanting wordt beoogd (*conjugium ratum*) is een volwaardig huwelijk (*matrimonium perfectum*).⁸⁸ In tegenstelling tot de visie van Peter Lombardus heeft Gratianus' opvatting de implicatie dat de gezinsvorming een min of meer verplicht onderdeel is van het huwelijk.⁸⁹ Deze laatste opvatting werd vooral door de canonisten met verve verdedigd. Sommigen meenden zelfs dat ook de therapeutische behandeling van vrouwen die hun vruchtbaarheid of zwangerschap nadelig konden beïnvloeden, moest worden verboden.⁹⁰ De (levens-)belangen van de vrouw werden op deze wijze ondergeschikt gemaakt aan de leer van de kerk. Deze opstelling lokte evenwel een reactie uit van de artsengilde en de gematigde christelijke denkers.

5.3.2.1 *Albertus Magnus*

Albertus Magnus tekent bezwaar aan tegen de abstract-materialistische benadering van de canonisten en hun strakke regelgeving met betrekking tot het huwelijk. Hij volgt Peter Lombardus' opvatting ten aanzien van de tweedeling in het sacramentele karakter van het huwelijk. Albertus stelt zich op het standpunt dat het kwaad in de mens niet is verbonden met de geslachtsgemeenschap maar met de zwakte van de menselijke rede na de zondeval. Hij meent dat de menselijke rede wordt gehinderd door de *concupiscentia* waardoor de mens niet meer kan genieten zonder dat de aandacht wordt afgeleid van de (rationele) verbondenheid met God.⁹¹ De geslachtsgemeenschap ziet hij evenwel als een natuurlijk fenomeen dat bestemd is om het voortbestaan van de soort te waarborgen.⁹² Daarnaast is het echtelijk geslachtsverkeer bestemd als een herbevestiging van het verbond van trouw, de *rememoratio*.⁹³ Het gaat hem dan ook te ver om het echtelijke geslachtsverkeer als een medicijn tegen overspel te beschouwen.⁹⁴ Geslachtsverkeer moet een bestemming, een beoogd doel,

88 Ibid., a.l.

89 Zie onder meer Alexander van Hales (1175-1245), *Summa theologica*, 2-2.3.5.2.1.3.3; 3-2.3.2.1.2.6.8.3, uit: J.T. Noonan, o.c., 224-225, 247

90 Illustratief is de positie van de invloedrijke Parijse geleerde Peter Cantor. Peter wijst hij het gebruik van anticonceptiva af ook voor het geval een eventuele zwangerschap fataal is voor de vrouw. Zie noot 64 hiervoor

91 Albertus, *Commentarium in Librum IV Sententiarum*, 4. 26. 7-9, uit: D.S. Bailey, o.c., 134 & J.T. Noonan, o.c., 286-287. Thomas maakt hetzelfde punt in z'n *Summa* xcviij 2 ad 3.

92 Ibid., 4. 31.27, uit: J.T. Noonan, o.c., 286-287.

93 Ibid., 4. 26.11, uit: Ibid., a.l.

94 Ibid., 4. 31.27.3, uit: Ibid., a.l. Hier zit het punt achter dat al door de kerkvaders naar voren was gebracht, dat geslachtsgemeenschap beter is dan een verspilling van het zaad (waarin de vrucht in potentie aanwezig is). Hugo van Straatsburg vat tegen het

hebben en dat is de herbevestiging van de man-vrouw relatie of de hoop op een nageslacht. In bedekte termen geeft hij hiermee reeds aan wat hij veel later in zijn *Summa* stelt, namelijk dat het echtelijke geslachtsverkeer en het genot dat daarmee is verbonden, geen zonde is.⁹⁵ In die laatste opvatting is hij zonder twijfel beïnvloed door de werken van Aristoteles en Ibn-Sina, oftewel: Avicenna.⁹⁶ De natuurfilosofie van deze klassieke Griekse filosoof en een compilatie van de geneeskunde van Ibn-Sina hadden namelijk een diepe indruk gemaakt op Albertus.⁹⁷ Hij geeft echter bij tijd en wijle een geheel eigen wending aan de natuurfilosofie van Aristoteles. Hij stelt dat bij de geslachtsgemeenschap de '*humor*' - dat is het zaad van de man - de

einde van de 13e eeuw de visie van de kerk op het huwelijk kryptisch en veelzeggend samen, wanneer hij het huwelijk een medicijn noemt tegen de concupiscentia, uit: D.S. Bailey, o.c., 140. Vgl.: Thomas, o.c., 4. 31.3 Expositio, uit: J.T. Noonan, o.c., 206, spec. noot 12 en 13 aldaar.

- 95 *Summa theologiae*, 2.18.122.1.4, uit: J.T. Noonan, o.c., 287. Albertus ging daarmee in tegen de opvatting van tal van vooraanstaande christelijke denkers uit zijn tijd, zoals: Alexander van Hales, Thomas van Aquino, Bonaventura, Peter van Palude, uit: J.T. Noonan, o.c., 250.
- 96 Avicenna, *Libri canonis medicinae*, in: *Opera omnia*, vertaald door Gerard van Cremona, Avicenna's werk is in feite de opvolger van Rhazes' medisch handboek, uit ca. 900. Het werk van Avicenna was vooral van medisch-wetenschappelijke betekenis. Noonan schrijft: "The scholastics sought a standard treatise in every learned field. What the *Digest* was in law and the *Sentences* in theology, such was the *Canon of Medicine* [= *Libri canonis medicinae* JtL] in medicine", uit: J.T. Noonan, o.c., 201. Het boek moet zonder twijfel een schok zijn geweest voor de zojuist geschetste behoudende stroming van christelijke denkers. Het gaat er niet om dat met het werk van Avicenna revolutionaire denkbeelden Europa binnenkwamen, maar dat er een medisch handboek 'op de markt kwam', waarin het vervaardigen van *veneficia* en *abortiva* [*Libri canonis medicinae*, 3. 21. 2. 12] op schrift was gesteld en vrijelijk toegankelijk werd voor de medische wetenschap was een bijzonderheid. De vertaling van Aristoteles' *Gen Anim.* vanuit het Arabisch in het Latijn door M. Scot kwam ca.1217 gereed. Zie: A.L. Peck, *Aristotle, Generation of Animals*, xx-xxi. De vertaling vanuit het Grieks door W. van Moerbeke kwam gereed in 1265. Zie: G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1931, II², 494, 716, uit: J.T. Noonan, o.c., 201. Aristoteles was populair onder islamitische denkers. Niet alleen Avicenna (980-1037), maar ook zijn tijdgenoten hebben door hun commentaren op de werken van Aristoteles grote invloed uitgeoefend op latere islamitische en joodse denkers in Spanje, zoals Alhazen (965-1039), Ibn Bajja (Zaragossa, 1106-1139), Maimonides en zijn stadsgenoot Averroes (Cordoba, 1126-1198), uit: *Studies in Maimonides and St. Thomas of Aquinas*, ed.: J.I. Dienstag, Hoboken, New Jersey, 1975, xvii-xlv. Zie ook: J.T. Noonan, o.c., 200-201; I. Jakobovits, o.c., 182.
- 97 Voor Avicenna: Albertus Magnus, *De vegetabilibus et plantis*, in: *Opera Omnia* vol.X, edd.: A. Borgnet, Paris, 1890-1899 Voor Aristoteles: Ibid., *De Animalibus*, in: *Opera Omnia* vol.XI, 9.2.3; 9.2.4; 10.1.1, uit: J.T. Noonan, o.c., 205-207

‘*humor*’ - dat is het ‘zaad’ van de vrouw⁹⁸ - ontmoet in de ‘*matrix*’ (baarmoeder). De ‘*matrix*’ neemt beide op en sluit zich. Vervolgens trekt de ‘*humor*’ van de man de ‘*humor*’ van de vrouw aan en omhult zich ermee zodat een bolletje ontstaat, zoals het zaad van een haan wordt omgeven door de schaal van een ei.⁹⁹ Albertus stelt dus dat de vrucht ligt besloten in de ‘*humor*’ van de man. Het aandeel van de vrouw beperkt zich in feite tot het omhulsel waarin de vrucht ligt besloten. Albertus geeft hier geen opvatting van Aristoteles weer. Het aandeel van man en vrouw in de voortplanting verhouden zich in Aristoteles’ conceptietheorie niet als het ei en de schaal, maar als ‘vorm’ en ‘stof’.¹⁰⁰ Albertus’ conceptie leer lijkt het midden te houden tussen de opvattingen van Democrites, de Stoa, Soranos en de latere kerkvaders. Ten aanzien van de verdere ontwikkeling van het embryo volgt Albertus Augustinus’ symbolische interpretatie van de tempelbouw in het Johannes evangelie¹⁰¹, waarbij de (mannelijke) vrucht in ca. 46 dagen is ‘gevormd’.¹⁰²

De invloed van Aristoteles en Avicenna komt ook tot uitdrukking in Albertus’ medische ethiek wanneer hij bezwaar maakt tegen de tot dan toe heersende opvatting dat de toepassing van geneesmiddelen die een conceptie verhinderden, een vorm is van moord.¹⁰³ Als tegenargument voert hij aan dat het niet zeker is of er na copulatie ook daadwerkelijk conceptie

98 Onder het zaad van de vrouw verstaat Albertus het menstruele bloed. *De Animalibus*, 9.2.3, uit: J.T. Noonan, o.c., 205;

99 Ibid., 9.2.4, uit: Ibid., a.l.; Vgl.: J. Connery, o.c., 108-110

100 § 2.3.1 hiervoor. Zie: *Gen. Anim.* 2.1 733b 1 - 734a. Vgl.: *Gen. Anim.* 1.2. 716a 1-30; 1.20. 728b 33 - 729a 15; 730a 15

101 Augustinus vergelijkt de ontwikkeling van het embryo met de duur van de tempelbouw. De eerste zes dagen heeft het sperma de aanblik van melk, de verandering in bloed neemt negen dagen in beslag. Vervolgens neemt het ‘stollingsproces’ twaalf dagen in beslag. De daarop volgende 18 dagen worden alle ledematen voltooid. In totaal is dit 45 dagen. Augustinus voegt 1 dag toe en vermenigvuldigt vervolgens met zes. De som brengt hem op 276 dagen. Zie § 3.3.5 hiervoor. Wat betreft de ontwikkeling van de vrucht, hanteert Albertus het klassieke verschil: de mannelijke vrucht is na ca.40 dagen gevormd, de vrouwelijke na 80-90 dagen, uit: J. Connery, o.c., 108-109.

102 “Semen conceptum sex primis rite diebus; Fit quasi lac, reliquisque movem fit sanquis; at illud Consolidat duodena dies, bis nona deinceps Effigiat, tempus sequens producit ad ortum”, *Commentarium in Librum IV*, d.31, 18 *Expositio textus*, in: *Opera Omnia*, Parijs, 1890, uit: J. Connery, o.c., 108. Augustinus spreekt over de vorming van de vrucht naar aanleiding van een passage in het evangelie van Johannes (2:18-22) waar wordt gezegd dat de tempel in 46 jaar wordt gebouwd. Maar omdat Jezus spreekt over zijn lichaam als de tempel vergelijkt Augustinus de duur van tempelbouw (46 jaar) met de duur van de vorming van de vrucht (46 dagen), zie ook: J. Connery, o.c., 58-59.

103 *De Animalibus*, 10. 2. 1, uit: J.T. Noonan, o.c., 205-206

plaatsvindt. En - zo vervolgt Albertus - indien dit wel het geval is, blijft er vervolgens de vraag of de vrucht reeds onmiddellijk na de conceptie beziel is.¹⁰⁴

5.3.2.2 *Thomas van Aquino*

De leerling van Albertus Magnus Thomas van Aquino werkt een aantal punten omtrent de relatie tus-sen de geslachtsgemeenschap en de verbintenis van man en vrouw in het huwelijk verder uit. Thomas van Aquino deelt de visie van zijn leermeester dat de geslachtsgemeenschap niet zo door de zondeval is aangetast dat het geen enkel goed element meer bevat. Ook de opvatting dat de geslachtsdaad een natuurlijk fenomeen is - dat is: onderdeel van de geschapen werkelijkheid - en derhalve moeilijk als zonde kan worden aangemerkt, neemt hij van zijn leermeester over.¹⁰⁵ Hij deelt evenwel ook de zorg van de canonisten. Zij waren - in de voetsporen van Augustinus - van mening dat de gedrevenheid van de man en zijn hang naar sexueel genot zou kunnen leiden tot seksuele uitpattingen.¹⁰⁶ Een opvatting die voor Thomas ongetwijfeld een reden is geweest om de geslachtsgemeenschap niet te beschouwen als een sacramenteel element van het huwelijk.¹⁰⁷

Dat betekent evenwel niet dat Thomas van Aquino de opvattingen van zijn leermeester geheel terzijde schuift. Voor de rechtvaardiging van de geslachtsgemeenschap verlegt hij evenwel het accent van een theologische naar een meer natuurfilosofische argumentatie zoals Albertus Magnus dat had aangegeven. Geïnspireerd door Aristoteles en Maimonides¹⁰⁸ stelt Thomas dat de 'Natuur' - dat is: de natuurlijke gang de dingen - in zichzelf goed is omdat het door God is ingesteld.¹⁰⁹ Hij omschrijft die 'natuurlijke gang der dingen' als datgene wat de 'Natuur' alle dieren

104 Albertus stelt: De eerste 6 dagen na conceptie is er sprake van een 'melkachtige' substantie. Die uitspraak ontleent hij wellicht aan Augustinus, maar is afkomstig van de analogie van de stremmende melk (Job 10:10).

105 D.S. Bailey, o.c., 134-135

106 Thomas van Aquino (1227- 1274), *Summa theologica*, 2-1.17.9.3; 2-2.154.11; *De Veritate*, 25.6, uit: J.T. Noonan, o.c., 225, 252.

107 Idem, *Commentarium in Librum IV Sententiarum*, 31.2.2, uit: J.T. Noonan, o.c., 288, 293

108 Zie voor de invloed van Maimonides op Thomas van Aquino: *Studies in Maimonides and St.Thomas of Aquinas*, ed.: J.I. Dienstag, Hoboken, New Jersey, 1975, 58 ev.; 194-200.

109 *Commentarium in Librum IV Sententiarum*, 31.2.3; 49.3.4.3. 'Goed' betekent in Aristoteles' *Gen Anim.*, dat een natuurlijk fenomeen een functie heeft in het cyclische proces van de natuur, uit: J.T. Noonan, o.c., 293

heeft geleerd.¹¹⁰ De conclusie ligt in feite al voor de hand: een van de dingen die de Natuur alle dieren heeft geleerd is de geslachtsgemeenschap terwille van de voortplanting. Voor Thomas van Aquino houdt dat in dat de lichamelijke éénwording, met inbegrip van het seksuele genot, op zichzelf geen zonde is wanneer de voortplanting wordt beoogd.¹¹¹

De problematiek omtrent de geslachtsgemeenschap schuilt - volgens Thomas van Aquino - niet in de geslachtsgemeenschap als zodanig, noch in de seksuele begeerte, noch in het genot dat met de geslachtsgemeenschap gepaard gaat, maar in het onvermijdelijke verlies van de rede dat sinds de zondeval met de geslachtsgemeenschap gepaard gaat.¹¹² Voor dat verlies kan de mens echter niet moreel verantwoordelijk worden gehouden. Hij ziet die irrationaliteit als een straf die de mens vanaf de zondeval is opgelegd. Hij wil daarmee aangeven dat de mens voortdurend wordt gehinderd door een spanning tussen de rede die zoekt naar de eenheid met God (*ligamentum rationis*) en de (seksuele) begeerte.¹¹³ Anders gezegd: het harmonisch evenwicht tussen de menselijke wil en zijn seksuele emoties is sinds de zondeval definitief verstoort.

De mens kan deze hinderlijke spanning te boven komen - volgens Thomas van Aquino - door zich te richten op de liefde tot God en de liefde voor de naaste.¹¹⁴ De mens heeft die mogelijkheid dankzij de door God gegeven rationele ziel. De mens kan dus door middel van de ratio orde op zaken stellen in zijn door verlangens verscheurde leven. Thomas pleit dan ook voor een op de rede gebaseerd huwelijk waarin het geslachtsverkeer

110 Thomas, *Summa Theologica*, 2-1.94.2.

111 Thomas, *Commentarium in Librum IV Sententiarum*, 4.31.2.3 Thomas stelt dat seksueel genot een natuurlijk en gerechtvaardigd gegeven is, waarbij de rede tijdens de geslachtsgemeenschap even naar een lager plan wordt verschoven terwille van de voortplanting. Ibid., 4.31.1.1 Vgl. J.T. Noonan, o.c., 253.

112 Thomas, *Commentarium in Librum IV Sententiarum*, 4.31.1.1; 4.31.2.2; 4.31.2.3. uit: J.T. Noonan, o.c., 253, 254, 288, 293; D.S. Bailey, o.c., 135. Ibid., *Summa theologiae*, 1.98.2. 3: "Beasts are without reason. In this way man becomes, as it were, like them in coition, because he cannot moderate the delight of intercourse and the heat of concupiscence by reason. In the state of innocence nothing of this kind would have happened that was not regulated by reason, not because delight of sense was less, as some say, but because the force of concupiscence would not have so inordinately thrown itself into such pleasure, being curbed by reason, whose place it is not to lessen sensual pleasure, but to prevent the force of concupiscence from cleaving to it immoderately. By "immoderately" I mean going beyond the bounds of reason, as a sober person does not take less pleasure in food eaten temperately than the glutton, but his concupiscence lingers less in such pleasure" uit: J.T. Noonan, o.c., 253.

113 Ibid., *Summa theologiae* 2-1.34.1.1, uit: D.S. Bailey, o.c., 136.

114 Ibid., a.l., 2-1.100.3. Vgl.:

(*commixtio corporum*) zo veel mogelijk wordt gemeden om zodoende het verlies van de rede dat tijdens de geslachtsgemeenschap onvermijdelijk het geval is, te beperken.¹¹⁵ Wie de *commixtio corporum* niet wil mijden, moet zich realiseren dat een verlies van de rede tijdens de geslachtsgemeenschap slechts kan worden gerechtvaardigd wanneer de echtelieden de voortplanting beogen.¹¹⁶ Thomas is van mening dat de geslachtsgemeenschap alleen dan moreel acceptabel is wanneer de voortplanting wordt beoogd.¹¹⁷ Deze opvatting houdt niet alleen in dat anticonceptie, maar ook een geslachtsgemeenschap wanneer één van de partners onvruchtbaar is, als een zonde (*maleficium*) wordt beschouwd. Het gewenste goed - dat is de voortplanting - kan in beide situaties niet worden gerealiseerd en een geslachtsgemeenschap is in dat geval zinloos en doelloos, zo is de redenering.

Doch in tegenstelling tot veel van zijn tijdgenoten beschouwt Thomas van Aquino anticonceptie niet als moord, maar wel als een aanslag op het leven in potentie.¹¹⁸ Hij verdedigt dit standpunt met de stelling dat anticonceptie vanwege de kwade intentie een “inbreuk is op de natuur”¹¹⁹ die heilig en onveranderlijk is¹²⁰, omdat het zaad ‘een goddelijk element’ in zich draagt om zich te ontwikkelen naar zijn soort.¹²¹

Zijn visie op de geslachtsgemeenschap herinnert aan de leer van Augustinus. De invloed van Augustinus wordt vooral duidelijk op het punt van het ideale huwelijk. Thomas kan, zoals gezegd, niet verhullen, dat zijn voorkeur uitgaat naar een huwelijk waarin de partners op grond van een redelijk inzicht elkaar bijstaan en zich onthouden van de *commixio*

115 Ibid., *Commentarium in Librum IV Sententiarum* 26.2.4. Vgl.: Hugo, *De bono Mariae virg.* I, IV., uit: D.S. Bailey, o.c., 124

116 Thomas, *Sententiarum* 4-31.2.3. 3: *Summa theologiae*, 2-2.151.3.2; 2-2.153.2, uit: J.T. Noonan, o.c., 254. Zie ook Noonans opmerkingen omtrent Thomas' afhankelijkheid van Augustinus ten aanzien van de seksuele moraal (Ibid., a.l.).

117 Thomas, *De Malo*, 15. 2, uit: J.T. Noonan, o.c., 240-241. De vraag rijst of er bezwaar gemaakt zou kunnen worden tegen overspel waarmee beide vruchtbare partners instemmen met de geslachtsgemeenschap. In dat geval is er immers geen sprake van een inbreuk op de natuurlijke orde of de liefde tot de naaste. Thomas stelt dat in dat geval het toekomstig kind wordt geschaad in de opvoeding in het gezin. Anders gezegd: overspel impliceert een toekomstige inbreuk op het gebod van de liefde voor de naaste. Idem, *Summa theologiae*, 2-2.98.3

118 Idem., *Sententiarum* 4-31, *Expositio textus; Summa theologiae*, 2-2, 63. 1, 2; 2-2.64. 1, 2, 4, 5, uit: D.S. Bailey, o.c., 159-160.

119 Thomas, *De Malo*, ed.: P. Bazzi en P.M. Pession in *Quaestiones disputatae* vol.II, 15.2, uit: J.T. Noonan, o.c., 244. Vgl.: Philo § 2.3.1 hiervoor.

120 Idem., *Summa theologiae*, 2-1.100.3, uit: Ibid., 240

121 *Gen. Anim.* 2.2, 736-737. Vgl.: *Spec. Leg.III*, 108-109; J.T. Noonan, o.c., 244 noot 17

corporum.¹²² Zijn opvattingen over de functie van de geslachtsgemeenschap in het huwelijk zijn dan ook maar voor een deel geënt op de natuurfilosofie van Aristoteles. De leer van Thomas van Aquino wordt vanwege deze natuurfilosofische elementen wel aangeduid als de 'natuurwet'. Zijn theorie is echter geen natuurwet in de zin van een natuurlijke wet. Voor een ander deel stoelen zijn opvattingen namelijk op de abstract-materialistische denkbeelden van Augustinus. Hij mengt delen van de natuurfilosofie van Aristoteles met de religieuze voorstellingen van Augustinus. We zullen zijn theorie derhalve aanduiden als het 'augustijns aristotelisme'.

belagersbeginsel

Ook waar het de visie op de vrucht betreft, is Thomas beïnvloed door Aristoteles. Zijn beschrijving van de vrucht heeft hij bijna rechtstreeks overgenomen van de klassiek Griekse natuurfilosoof, met inbegrip van een klassiek volksgeloof. Ten aanzien van de conceptie stelt hij dat het aandeel van man en vrouw in de voortplanting zich verhoudt als 'vorm' tot 'stof'.¹²³ De mannelijke vrucht wordt gevormd door het zaad en de vrouwelijke vrucht is het gevolg van een afwijking in de ontwikkeling van de vrucht onder invloed van de zuidenwind.¹²⁴ Verder is hij van mening dat de vrucht leeft zodra hij is gevormd. Voor de mannelijke vrucht is dit na 40 dagen en voor de vrouwelijke vrucht na 80 dagen het geval.¹²⁵ Deze beschrijving van het ontstaans- en ontwikkelingsproces van de vrucht wijst er op, dat hij Aristoteles nauwkeuriger is gevolgd dan zijn leermeester Albertus Magnus.¹²⁶

Voor de beoordeling van foeticide is de LXX-lezing van Ex.21:22vv. de norm: alleen het opzettelijk doden van de gevormde vrucht kan als moord

122 Thomas, *Sententiarum* 4-26.2.4

123 Idem., *Sententiarum* 3-3.5.1, uit: J. Connery, o.c., 110. Zie § 2.3.1.1 hiervoor.

124 Idem., *Summa theologiae*, 1. 92.1.1, uit: J. Connery, o.c., 111. De opvatting dat de zuidenwind van invloed is op het geslacht van de vrucht is een antiek volksgeloof. Men was van mening dat de temperatuur van invloed was op de ontwikkeling van het geslacht. Tertullianus neemt dit volksgeloof op de hak (*De Anima* 25.5-9. Zie ook: J.H. Waszink, o.c., 318).

125 Idem., *Sententiarum* 3-3.5.2, Solutio, uit: J. Connery, o.c., 110

126 Vgl.: G.R. Dunstan, o.c., 47. Let wel: de stelling van Dunstan als zou Thomas (*Summa theologiae*, 2.2. 64.1 en 1.76.1,3) Aristoteles hebben begrepen ten aanzien van zijn zielsleer is onjuist. Thomas veronderstelt een gefaseerde bezieling, dat wil zeggen: een spiritueel creationisme, hetgeen door Dunstan (o.c., 48-49) wordt geïllustreerd met een gedicht van Dante. Aristoteles leert echter geen gefaseerde bezieling, maar een procesmatige groei van de vrucht, waarin de aspecten van leven geleidelijk tot ontwikkeling komen (§ 2.2.1.1 hiervoor).

worden aangemerkt, omdat alleen de gevormde vrucht leeft en derhalve als persoon kan worden opgevat. Hij voegt er evenwel aan toe dat wie een zwangere vrouw slaat, verantwoordelijk is voor de gevolgen ook al heeft men geen abortus beoogd. In zijn verklaring voor deze stelling klinkt het debat over de 'Placidus-casus' en de redeneertrant van Bernard van Pavia door. Thomas is namelijk van mening dat wanneer men een zwangere vrouw slaat, een abortus is te voorzien.¹²⁷

Ten aanzien van de medische behandeling van de zwangere vrouw lijkt Thomas van Aquino te zijn beïnvloed door de uitleg van het belagersbeginsel van Maimonides.¹²⁸ Evenals Maimonides huldigt hij het standpunt dat iemand zichzelf mag verdedigen, ook wanneer dit ten koste gaat van het leven van een ander. Hij schrijft dat het is toegestaan het eigen leven te beschermen, ook indien dit de dood van 'iemand' tot gevolg heeft. In zo'n geval beoogt men het eigen leven te redden, men handelt dus uit zelfbescherming. Dat diezelfde handeling tevens de dood van 'iemand' tot gevolg heeft, is een negatief neveneffect dat minder zwaar weegt dan het resultaat van de beoogde handeling om het eigen leven te redden. Het kwaad is alleen indirekt beoogd, waarmee niet over het leven van de ander is beslist.¹²⁹ Zijn afhankelijkheid van Maimonides komt vooral tot uitdrukking in zijn uitleg van het belagersbeginsel waarin de aandacht niet uitgaat naar de intenties van de belager of zijn hoedanigheid, maar naar de (mogelijke) gevolgen van een bedreigende gebeurtenis voor het slachtoffer. Thomas van Aquino spreekt dan ook niet over een belager of zondaar, maar over de dood van 'iemand' als een ongewenst en onbedoeld neven-effect van een handeling om zichzelf te beschermen. Gezien het feit dat Thomas van Aquino in de onmiddellijke context de omgang met de vrucht behandelt¹³⁰, mogen we veilig aannemen dat hij met 'iemand' (ook) de vrucht op het oog heeft. Dat wil zeggen dat een therapeutische behandeling van een

127 Thomas, *Summa theologiae*, 2-2. 64. 8 ad.2, uit: J. Connery, o.c., 111.

128 D.M. Feldman, o.c., 282.

129 Thomas, *Summa theologiae* 2-2, 64.7: "Respondeo dicendum quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit preter intentionem... Ex actu ergo alicuius seipsum defendentis duplex effectus sequi potest; unus quidem conservatio propriae vitae; alius autem occisio invadentis. Actus ergo huiusmodi, ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti... Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi si non sit proportionatus fini", uit: J.T. Noonan, *Contraception*, 543. Vgl. Thomas, *Quodlibeta* 8.14 : "Moord is nooit wettig, maar soms is het wettig te doden", uit: J.T. Noonan, *Abortion*, 25

130 Zie noot 117 hiervoor.

zwangere vrouw is toegestaan, ook wanneer dat ten koste gaat van de vrucht.¹³¹

Niettemin is er een duidelijk verschil tussen zijn verklaring van het belagersbeginsel en die van Maimonides. Maimonides geeft met zijn analogie van het zinkende schip te kennen dat iemand de bagage van de ander overboord mag werpen indien het schip dreigt te zinken. Dat wil zeggen dat het de arts is toegestaan de noodzakelijk medicijnen te verstrekken indien het leven van de vrouw wordt bedreigd. Meer nog: de arts verricht een goede daad wanneer hij het leven van de vrouw redt ten koste van het kind. In Van Aquino's weergave van het belagersbeginsel is er echter slechts sprake van zelfbescherming. De vraag of het de vroedvrouw of de arts wordt toegestaan de vrouw te hulp te komen wanneer ze wordt belaagd, blijft bij hem onbeantwoord. Het antwoord op deze vraag zou tot een fel debat leiden dat in feite tot op heden voortduurt, zoals we nog zullen zien in het laatste hoofdstuk. Hoe het ook zij: met de introductie van het belagersbeginsel ging Thomas in tegen de 'abstract-materialistische' zienswijze van de behoudende moraaltheologen en canonisten, die vasthielden aan de opvatting dat de vrucht onder geen voorwaarde mocht worden gedood.¹³²

5.3.2.3 *Johannes van Napels*

De moraalenaar van Thomas van Aquino vond al snel bijval in brede kring. Zijn opvattingen over het huwelijk oogden vriendelijker dan die van de canonisten. Op het punt van de medische ethiek rezen er echter wel wat bezwaren. Zijn introductie van het belagersbeginsel betekende immers dat het artsen is toegestaan om aan (zieke) zwangere vrouwen medicamenten die een risico inhouden voor de vrucht, te verstrekken. Dat zich niet

131 In het recente verleden is in de katholieke moraalenaar veelvuldig de stelling geopperd, dat Thomas' interpretatie van het belagersbeginsel niet van toepassing is op de vrouw-vrucht situatie (zie: § 6.3 hierna). In dit kader moeten we wellicht ook de opmerking van J. Connery plaatsen: "One of the most important controversies that arose was over craniotomy or embryotomy to save a mother's life... It will be remembered that St. Thomas and his followers did not allow an intention of killing the aggressor even in selfdefence; only the state had this right", J. Connery, o.c., 311-312. J.T. Noonan (*Abortion*, 24) merkt evenwel terecht op: "The question was put, "Is it lawful for someone to kill someone in defending himself?" The case posed was not, as many interpreters would have it, a case of unjust aggression. When Thomas wanted to characterize the one being killed he used the terms "sinner" and "innocent" [*Summa*, 2. 2.64. 2, 6]. Here the one killed was merely "someone". His answer to the question was, "If someone kills someone in defence of his own life, he wil not be guilty of homicide" [*Summa*, 2. 2.64. 2, 7].

132 Zie § 4.2 hiervoor.

iedereen in dat standpunt kon vinden, blijkt uit een debat over deze kwestie. Een aanzet daarvoor wordt gegeven bisschop Antoninus. Hij opent het abortusvraagstuk met de omzichtige vraag of het gerechtvaardigd is te doden om een kwaad te verhullen. Antoninus legt hiermee de vraag voor of het een vrouw is toegestaan om een abortus op te wekken om bij voorbeeld overspel te versluieren en zodoende haar reputatie binnen de familie te bewaren of haar leven te redden? Zijn antwoord is dat het verhullen van overspel geen motief kan zijn voor een zware zonde. En wanneer het kind niet is gedoopt, is abortus zonodig nog ernstiger meent hij. Antoninus voegt er overigens aan toe dat er geen sprake is van moord indien de vrucht niet is gevormd. Verder is hij van mening dat het leven van de vrouw niet mag worden bekort terwille van het leven van de vrucht, noch is het toegestaan de (gevormde) vrucht te doden om het leven van de vrouw te sparen.¹³³

Deze redenering sluit aan bij z'n visie op de plichten van de arts.¹³⁴ Daarover schrijft Antoninus dat een arts een doodzonde begaat, indien hij een vrouw *veneficia* verstrekt om een zonde (bij voorbeeld overspel) te verhullen. Daarentegen is hij van mening dat wanneer een arts een zwangere vrouw *veneficia* verstrekt om haar leven te redden, dat niet altijd een doodzonde is. Er moet - volgens Antoninus - op dat punt een onderscheid gemaakt worden tussen de intenties waarmee de *veneficia* worden verstrekt. In het geval de vrucht (nog) niet is gevormd is het de arts toegestaan deze middelen te verstrekken; zodra de vrucht echter gevormd is, dan is medicatie verboden. De arts zou in dat geval een doodzonde riskeren en zich schuldig maken aan moord.¹³⁵

Om zijn stelling te verdedigen, citeert hij een passage uit een niet gepubliceerd werk van Johannes van Napels.¹³⁶ Johannes stelt dat het een arts is toegestaan een vrouw een medicijn te verstrekken in geval van een ziekte tijdens de zwangerschap, ook indien dit een abortus tot gevolg heeft. Doch met de beperking, dat dit alleen is toegestaan zolang de vrucht nog niet 'gevormd' is. Daarentegen begaat de arts een doodzonde indien hij de

133 Antoninus, aartsbisschop van Forence (1389-1459), *Summa theologica*, 2-7.8.2 Quarto, uit: J.Connery, o.c., 114-115; Vgl.: J.T. Noonan, o.c., 226, 238, 249, 299, 304, 375. Zie ook: J.T. Noonan, *Abortion*, 26

134 *Summa theologica*, 2.7.2. 2, uit: J.Connery, o.c., 115; J.T. Noonan, *Abortion*, a.l.

135 *Summa sacrae theologiae* 3.7.2, uit: J.T. Noonan, *Abortion*, a.l. Zie ook: Sylvester da Prieras, *Summa summarum quae sylvestrina dicitur* (1518) at 'Medicus', 4, uit: J.T. Noonan, *Abortion*, 26-27.

136 Johannes van Napels (?- ca 1325), *Quodlibeta*, uit: J. Connery, o.c., 114-115. Van Johannes van Napels is relatief weinig bekend. Hij was Dominicaan en was een kenner van de leer van Thomas van Aquino. Hij bleef ook in de anonimiteit omdat zijn werk niet werd gepubliceerd.

medicijnen verstrekt in een later stadium van de zwangerschap en dus indirect meewerkt aan een abortus van de gevormde vrucht. Het bezwaar van deze behandeling is - volgens Johannes van Napels - dat de vrucht niet alleen fysiek wordt bedreigd, maar ook het 'zielenheil' van de vrucht in gevaar komt, daar de vrucht niet kan worden gedoopt.

Wat de eventuele fatale consequenties voor de vrouw betreft, acht hij de arts in directe noch in indirecte zin verantwoordelijk, omdat de dood (van de vrouw) veroorzaakt wordt door een ziekte en niet door het ontbreken van de medicijnen. Er is - naar zijn opvatting - alleen sprake van laakbare veronachtzaming wanneer de arts nalaat een beschikbaar middel te verstrekken voor een abortus in het eerste stadium van de zwangerschap, wanneer de vrucht nog ongevormd - en dus nog onbezielde - is.¹³⁷ Het standpunt van Johannes van Napels houdt in dat niet de vrucht, maar de ziekte de belager is van de vrouw. Anders gezegd: de vrucht is niet schuldig aan de hachelijke positie waarin de vrouw verkeert. Derhalve is het verboden om een gevormde en dus bezielde vrucht te doden. De redenering van Johannes van Napels is opmerkelijk. Blijkbaar kan Johannes zich niet vinden in de opvatting van Thomas van Aquino dat therapeutische behandeling van een zwangere vrouw is toegestaan eventueel ten koste van de vrucht, maar hij wil ook niet in aanvaring komen met Thomas' pleidooi voor het belagersbeginsel. Door nu de hulp bij zelfbescherming te beperken tot het eerste stadium van de zwangerschap komt hij niet in tegenspraak met Van Aquino's uitleg van het belagersbeginsel, maar het beginsel verliest wel vrijwel alle kracht in het debat over de medische behandeling van zwangere vrouwen. Er is immers weinig fantasie voor nodig om in te zien dat de door Johannes geopperde regeling in de medische praktijk nauwelijks soelaas bood daar het merendeel van de levensbedreigende complicaties tijdens de zwangerschap zich niet aandiende voor de 40 dagen grens, maar erna. Johannes van Napels gaat verder behendig voorbij aan de uitleg van het beginsel Thomas van Aquino. De eerste wekt met zijn uitspraak immers de indruk dat de vrucht onschuldig is en derhalve onaangeroerd moet blijven. Dat therapeutische behandeling in de eerste fase van de zwangerschap wel is toegestaan, ligt - volgens hem - besloten in het verschil in morele status tussen de vrucht en de vrouw. Thomas van Aquino had echter niet gesproken over de intenties van een belager, maar over zelfbescherming

137 Het dilemma dat Johannes van Napels hier schetst, herinnert aan dat van Rabbi Hisda en Rabbi Huna met dit verschil dat bij laatsten de discussie zich toespitste op de complicaties bij de geboorte.

ten koste van 'iemand'. Het belagersbeginsel is voor Thomas van Aquino geen principe van vergelding, maar een beginsel voor zelfbescherming. De vraag resteert wat de bezwaren zouden kunnen zijn van Johannes van Napels en niet te vergeten bisschop Antoninus tegen Van Aquino's uitleg van het belagersbeginsel. Wij vermoeden dat de standpunten van Johannes van Napels en bisschop Antoninus moeten worden gezien in de context van een machtsstrijd tussen de geestelijkheid en een snel in aanzien groeiende gilde van medici. Ten aanzien van kwesties als gezinsplanning en gezinsvorming was er een gespannen verhouding tussen artsen enerzijds en moraaltheologen anderzijds. De handelwijze van artsen werd - zoals eerder al is gesteld - door kerkelijke gezagsdragers vanaf de vroege kerk met argwaan bekeken vanwege hun aandeel in het gebruik van aborterende en steriliserende middelen. Die verdenking zal in de Middeleeuwen ongetwijfeld opnieuw een rol gespeeld hebben toen artsen in Europa de beschikking kregen over de medische kennis en de recepten voor *veneficia* van de klassieke geneesheren.¹³⁸ De voornaamste reden van beiden¹³⁹ om de bevoegdheden van de artsen in te perken, was wellicht de vrees dat de eigen morele autoriteit in het geding zou komen wanneer de geestelijkheid de opvattingen van artsen zou volgen en de therapeutische abortus en embryotomie zou toestaan. De geestelijkheid was het hoogste morele gezag en over kwesties van leven en dood mocht alleen zij beslissen.

Het gezag van de geestelijkheid werd echter op dit punt verder ondermijnd doordat artsen bijval kregen van vooraanstaande juristen. Marianus Socinus bijvoorbeeld, een befaamd jurist en tijdgenoot van bisschop Antoninus, legt in zijn commentaar op *Si Aliquis* een casus voor waarin een arts er bij een uitbehandelde zwangere vrouw op aandringt om de bezielde vrucht te aborteren.¹⁴⁰ Socinus vraagt vervolgens: wie is er verantwoordelijk is voor de dood van de vrucht: de arts of de vrouw? Socinus stelt dat Simon van Brescia, een vroegere jurist, de vrouw en de arts verantwoordelijk hield. Hij is echter van mening dat er goede redenen zijn om de vrouw niet aansprakelijk te stellen voor de dood van de vrucht. Om te beginnen handelt zij op gezag van de arts en niet op eigen gezag. Vervolgens is het

138 Ioannes Andrea (?-1348), *In quintum librum*, t. 12c.5, uit: J. Connery, o.c., 113. Andrea wijst het gebruik van aborterende of steriliserende middelen af. Zie ook: Peter van Anchara (1330-1416)

139 Ook Sylvester, Fumus en Navarrus volgen Johannes van Napels

140 Marianus Socinus (?-1467), *Commentaria in primam partem libri V Decretalium*, 12.5 Venice, 1593, uit: J. Connery, o.c., 124. Hij trekt in twijfel of een arts wel verantwoordelijk kan worden gehouden voor de dood van een 'bezielde' vrucht in geval van een therapeutische behandeling van de vrouw.

waarschijnlijk dat zij en de vrucht sterven indien ze de aanbeveling van de arts niet opvolgt. En Socinus is van mening dat het de vrouw is toegestaan om zichzelf te verminken om zodoende haar leven te redden. Hij voegt er aan toe dat de vrouw geen ietsel toebrengt aan iemand anders. Abortus is in dit geval de minst kwade optie. Socinus wil in dit geval dan ook niet spreken van infanticide of moord. Voor moord is niet alleen de handeling maar zijn ook de intentie van de dader en de omstandigheden van het slachtoffer belang, zo houdt hij z'n lezers voor. Korte tijd later neemt de jurist Felinus Sandaeus de casus en het standpunt van Socinus over. Verder is hij van mening dat een zieke zwangere vrouw op advies van de arts *veneficia* mag nemen om haar leven te redden ten koste van de vrucht.¹⁴¹

5.3.3 een nieuw debat

5.3.3.1 Martin le Maistre

Niet alleen de gilde van de medici en juristen maakten bezwaren tegen de opvattingen van de kerk. In de late Middeleeuwen groeide in zijn algemeenheid de weerstand tegen de normen van de kerk die in toenemende mate als een ondraaglijke last werden ervaren. Eén van de vertolkers van deze kritiek op de christelijke moraal is de Franse denker Martin le Maistre of Martinus Magister¹⁴² zoals hij ook wel wordt genoemd. Martinus' bezwaar treft de thomistische huwelijksmoraal in het algemeen en de binding tussen het echtelijke geslachtsverkeer en de beoogde voortplanting in het bijzonder. Hij is van mening dat een huwelijksmoraal waarin de geslachtsgemeenschap onlosmakelijk is verbonden met de voortplanting, een ondraaglijke last is die eerder negatief dan positief uitwerkt.¹⁴³

Martinus Magister stelt zich op het standpunt dat de liefdesrelatie tussen de partners een voldoende basis vormt voor een humane huwelijksmoraal.¹⁴⁴ Hij bedoelt daarmee te zeggen dat wederzijds respect van de partners een voldoende waarborg is voor een integere relatie.¹⁴⁵ Martinus noemt dat

141 Felinus Sandaeus, *Commentaria in primam partem libri V Decretalium*, t.12, c.5, Venice 1593. Sandaeus stelt dat ook Simon van Brescia deze opvatting huldigde. Op dat punt spreekt hij echter Socinus tegen.

142 Martin le Maistre (1432-1481) voor een biografie zie J.T. Noonan, o.c., 306.

143 M. le Maistre, *Questiones morales*, vol.II, Paris 1490, fol. 50, uit: Ibid., 309

144 Ibid., o.c., fol. 48, uit: Ibid., 306-307

145 Martinus grijpt hiermee in feite terug op een reeds genoemde opvattingen over het huwelijk van Peter Lombardus en Albertus Magnus.

wederzijdse respect de 'echtelijke ingetogenheid'. Vanuit deze echtelijke ingetogenheid acht hij het toelaatbaar dat de partners het seksueel genot in het huwelijk zoeken en de voortplanting mijden.¹⁴⁶ Verder spreekt hij de opvatting tegen dat er tijdens de geslachtsgemeenschap sprake is van een verlies van de rede. Mocht dat toch zo zijn - zo voegt Martinus er aan toe - dan wordt dat onmiddellijk gecompenseerd doordat intimiteit goed is voor het lichaam en de geest en de verhouding tussen de partners.¹⁴⁷ Martinus ging hiermee lijnrecht in tegen de heersende opvattingen waarin geslachtsgemeenschap terwille van de bevrediging van de lust en/of terwille van het genot werd beschouwd als een doodzonde.

Toch was de kritiek van Martinus op de heersende huwelijksmoraal niet nieuw. Bisschop Antoninus had, in navolging van Peter van Palude¹⁴⁸, gesteld dat de *coïtus interruptus* is gerechtvaardigd als vorm van gezinsplanning.¹⁴⁹ Peter van Palude en bisschop Antoninus hadden echter eerder economische dan relationele motieven. Beiden redeneerden vanuit sociaal-maatschappelijk motieven door te stellen dat de heersende huwelijksmoraal zou kunnen leiden tot situaties waarin meer kinderen worden geboren dan er kunnen worden onderhouden. Daarmee erkenden zij in feite dat de 'natuurwet' in de praktijk tot sociale misstanden leidde. Martinus Magister gaat echter veel verder. Hij wijst de leer van Thomas van Aquino af. In plaats daarvan volgt hij de lijn die Aristoteles had uitgezet door de relatie tussen de partners als het bindende element in het huwelijk te beschouwen.¹⁵⁰ Martinus Magister draait de rollen in feite om: de relatie tussen de partners is er niet terwille van de voortplanting, maar de voortplanting is er dankzij de man-vrouw relatie. En evenals Aristoteles stemde hij er mee in dat onnatuurlijke seksuele relaties verboden blijven omdat deze de verhoudingen tussen de partners in het huwelijk aantasten.¹⁵¹ Dat hij daarmee een gevoelige onderwerp aanroert, blijkt uit de scherpe kritiek van de thomist Cajetan.¹⁵² Cajetan is van mening dat elke

146 M. le Maistre, o.c., fol. 48, uit: J.T. Noonan, o.c., 307, 381

147 M. le Maistre, o.c., fol. 49 ev, uit: Ibid., 308.

148 Peter van Palude, *In quartum librum Sententiarum*, 4.31.3, uit J.T. Noonan, o.c., 220

149 Antoninus, *Summa theologica*, 3.1.20, uit: Ibid., a.l.

150 Zie achtereenvolgens: *Gen Anim.* 1.5. 718a 4; 1.18. 725b 1 ev.; 1.20. 728a 10 - 25. *Nic.Eth.*, 1176b. Zie ook: J.T. Noonan, o.c, 294, 308.

151 M. le Maistre, o.c., vol.II, fol.48, uit: J.T. Noonan, *Abortion*, 38. Vgl.: John Major (1470-1550), *In quartum Sententiarum*, Paris, 1915, uit: J.T. Noonan, *Contraception*, 310-311. Zie ook: D.M. Bailey, o.c., 136 ev. John Mayor stelt onder meer dat het huwelijk niet alleen is bestemd voor de voortplantin. Geslachtsgemeenschap omwille van het genot is - zo stelt hij - evenmin zonde als het eten van een appel.

152 Thomas Cajetan, *Ad Summa theologica*, 153.3.2; 154.2.4, 14, uit: J.T. Noonan, o.c., 354-356.

geslachtsgemeenschap gericht moet zijn op de voortplanting. Een geslachtsgemeenschap die niet is gericht op de voortplanting, is een inbreuk op de natuurwet.¹⁵³

5.3.3.2 M. Luther en J. Calvijn

Kritiek op de katholieke huwelijksmoraal kwam er ook van de reformatoren M. Luther en J. Calvijn.¹⁵⁴ De standpunten van de reformatoren vertonen overeenkomsten met die van Le Maistre. Maar meer nog dan Le Maistre gedaan had, maakten Luther en Calvijn bezwaar tegen het gezag van de kerk over de man-vrouw relatie. De reformatoren wezen het sacramentele karakter van het huwelijk af.¹⁵⁵ Verder stellen zij zich op het standpunt dat het celibaat geen speciale status moet hebben boven het huwelijk en dat kwesties met betrekking tot het huwelijk niet moeten worden geregeld door de kerk maar door de staat.¹⁵⁶ Met het laatste punt stelden de reformatoren het gezag van de kerk op het gebied van het huwelijk ter discussie. De canons en penitenties die gedurende 1000 jaar waren ontwikkeld, verzameld en door middel van tal *Sententiae* en *Summae* van commentaar waren voorzien om het huwelijk naar christelijke maatstaven te regelen, verloren hun autoriteit, althans voor hen die zich aansloten bij de protestanten.

In protestantse kringen moesten de bijbelse normen en waarden het richtsnoer voor de moraal worden.¹⁵⁷ Wat betreft de inhoud van de

153 De standpunten van Cajetan zijn overigens niet specifiek christelijk, hetgeen blijkt uit de opvattingen van de humanist D. Erasmus (1464-1536). Hij stelt onder meer dat het huwelijk van personen die niet vruchtbaar (meer) zijn in feite geen waar huwelijk is. D. Erasmus, *Christiani matrimonii institutio* (1526), in: *Opera omnia*, ed.: Jean Le Clerc, Leyden, 1703-1706, V, 617, uit: J.T. Noonan, o.c., 309-310.

154 Zie voor een overzicht van de visies van M. Luther (1483-1546) en J. Calvijn (1509-1564) op dit punt: D.S. Bailey, o.c., 167-235.

155 J. Calvijn, *Institutie*, IV, xiii. 18; IV. xix. 34 ev. Aanvankelijk volgde Luther de traditionele kenmerken van het huwelijk: *sacramentum*, *fides* en *proles*, maar al spoedig herzag hij zijn positie. Nergens lezen we, stelt Luther, dat de man die een vrouw huwt enige genade ontvangt. Ook lezen we nergens dat God het huwelijk heeft ingesteld als een teken van iets (M. Luther, *Werke*, 36. 92; 44. 5; 45. 13, uit: *Birth Control and the Christian*, 442).

156 M. Luther, "Predigt vom ehelichen Leben", *Werke* 1, 531. Zie verder: Luther, *Works* vol.36, 92; vol.44, 5ev; vol.45, 13ev.; D.S. Bailey, o.c., 167-169, 177-182.

157 Luther en Calvijn nemen beiden de regelgeving in Lev. 18: 1-18 als het vertrekpunt voor de huwelijksmoraal. Zie Calvijns commentaar op Lev. 1-18 in: *Opera* 1, 520-521. Voor Luther, "Predigt vom ehelichen Leben", *Werke* (E), xx, 63, uit: D.S. Bailey, o.c., 177.

huwelijksmoraal veranderde er echter betrekkelijk weinig.¹⁵⁸ De opvattingen van de reformatoren over de man-vrouw relatie waren gevormd door de denkbeelden van Augustinus en Thomas van Aquino. Dat ook de reformatoren zich nog maar moeilijk konden losmaken van de traditionele opvattingen, blijkt bij voorbeeld uit Calvijns voorkeur voor het celibaat boven het huwelijk.¹⁵⁹ Ook zijn stelling dat het sexueel genot een kwalijk element bevat vanwege het buitensporig verlangen dat is veroorzaakt door de aantasting van de menselijke natuur bij de zondeval, herinnert aan de denkbeelden van Augustinus. Maar - zo vervolgt Calvijn in de lijn van Thomas van Aquino - God rekent dit kwaad de mens niet aan wanneer het genot wordt nagestreefd terwille van de voortplanting en de opbouw van de samenleving.¹⁶⁰

Voor wat de omgang met de vrucht betreft, nemen de reformatoren duidelijker afstand van de christelijke traditie. Het uitgangspunt is de MT-lezing van Ex.21:22vv. Deze wettekst was een millennium eerder al door Hieronymus in het Latijn vertaald en door Bernard van Pavia in de dertiende eeuw opnieuw verklaard. De uitleg van de laatste droeg duidelijk de sporen van de 'abstract materialische' benadering van de canonisten, toen hij stelde dat op grond van Ex.21:22vv. ook het onopzettelijk doden van de vrucht als moord kon worden beschouwd. Het was onder meer deze uitleg van Ex.21:22vv., waarop de canonisten zich hadden beroepen in hun bezwaren tegen de therapeutische behandeling van zwangere vrouwen.

Voor de protestantse vertalers wogen die traditionele opvattingen (formeel) minder zwaar, hetgeen tot uitdrukking komt in de vertaling van Ex.21:22vv. Men wilde vooral de tekst zelf laten spreken. Illustratief is in dit verband de weergave van 'onze' tekst in de Statenvertaling: "Wanneer nu mannen vechten en slaan eene zwangere vrouw, dat haar de vrucht afgaat, doch

158 M. Luther, *Werke* 1, 518: De voortplanting is een belangrijk doel (*proprius finis*) van het huwelijk, maar het gaat vooral ook om de sociale functie ervan. Ibid., 514: De vrouw is niet de hulp van de man, maar onlosmakelijk met zijn hele leven verbonden. Vgl.: D.S. Bailey, o.c., 174-182;

159 Calvijn, *Institutie*, II, viii. 42-43. De kerk heeft echter niet het recht het celibaat op te leggen (Ibid., o.c. IV. xiii. 23), uit: D.S. Bailey, o.c., 178 (zie ook Ibid., o.c., 194). Daarentegen: M. Luther, "Predigt vom ehelichen Leben", *Werke* (E), xvi, 531; xviii, 90; xxi, 70, uit: D.S. Bailey, o.c., 170.

160 D.S. Bailey, o.c., 172-173. ("In Quattuor Reliq.Lib. Moses", *Opera* I, 515). In een ander werk (*Commentarius in Genesim* 38.8-10, *Opera* XXIII, ed.: J.W. Baum e.a., Brunswick, 1882) veroordeelt Calvijn de *coitus interruptus* scherp. De terminologie die hij gebruikt herinnert aan Augustinus' *Aliquando*. Calvijn stelt dat het de hoop vernietigt op een nieuw geslacht en het kind doodt voordat het wordt geboren. Zie ook Voetius in: D.W. Geesink, *Gereformeerde Ethiek*, deel1, edd.: V.Hepp, Kampen, 1931, 404-411

het geene doodelijk verderf is, zoo zal hij zekerlijk gestraft worden, gelijk de man der vrouw hem oplegt, en hij zal het geven door de registers. Maar indien het een doodelijk verderf zal zijn, zoo zult gij geven ziel voor ziel”¹⁶¹. Deze weergave van het gevolg en de strafmaat in het eerste en tweede alternatief is identiek met de destijds heersende rabbijnse uitleg van Ex.21:22-23 die teruggaat op Rashi’s commentaar.¹⁶² Het ziet er dan ook naar uit dat de protestantse vertalers in Europa deze joodse weergave zijn gevolgd.¹⁶³ Evenals Rashi waren zij van mening dat het gevolg van de handeling in het eerste alternatief moest worden opgevat als een abortus, waarvoor een boete moest worden betaald. Het tweede alternatief heeft - zo was de redenering - betrekking op de dood van de vrouw, waarvoor de doodstraf geldt. Deze interpretatie heeft de implicatie dat er een moreel waardeverschil is tussen de vrucht en de vrouw: het doden van de vrouw wordt de dader zwaarder aangerekend dan een abortus.

Op grond van dat verschil in strafmaat had Rashi deze tekst aangerepen als de bijbelse legitimatie voor de therapeutische embryotomie en dat gebeurde opnieuw tegen het einde van de 16^e eeuw. De nieuwe vertaling van Ex.21:22vv. werd prompt door de jurist Jacobus Menochius aangegrepen om de doodstraf voor abortus ter discussie te stellen. Hij bepleit een *poena extraordinaria* - een ongebruikelijke straf - zoals een boete, dwangarbeid of verbanning voor abortus. Hij is er zich van bewust dat zijn opposenten de doodstraf eisen voor een abortus van de bezielde vrucht, maar hij voert aan dat er voor deze eis geen goede gronden (meer)

161 Vgl.: M. Luther, *Das Alte Testament*, Stuttgart, 1937: 2. Mose 21: (22) “Wenn Männer hadern und verletzen ein schwangeres Weib, dass ihr die Frucht abgeht, und ihr kein Schade widerfährt so soll man ihn um Geld strafen, wieviel des Weibes Mann ihm aufllegt , und er soll's geben nach der Schiedsrichter Erkennen. (23) Kommt ihr aber ein Schade daraus, so soll er lassen Seele um Seele”.

162 Zie § 5.2 hiervoor.

163 E. Shereshevsky, o.c., 2-5. Shereshevsky schrijft dat christenen al in de 12e eeuw gebruik maakten van Rashi's commentaren. Beroemd is het commentaar van Nikolaas van Lyra. Hij kreeg van een 16e eeuwse hoogleraar (Jean Mercier) aan de Hebreeuwse faculteit te Parijs de bijnaam ‘aap van rabbi Solomon (zoals Rashi gewoonlijk werd aangeduid)’, omdat hij Rashi veelvuldig aanhaalt. Dat het commentaar van Nikolaas veel christenen heeft beïnvloed wordt duidelijk in een veelbetekend rijmpje: “*Si Lyra non lyrasset, Lutherius non saltasset*”, had (Nikolaas van) Lyra niet de lier bespeeld, dan zou Luther niet hebben gedanst. We roepen nog even in herinnering dat in de MT-lezing van Ex.21:22 geen melding maakt van een abortus, maar het gevolg van de slag die de mannen de zwangere vrouw toebrengen, wordt weergegeven met: “haar kinderen worden geboren”. Zie: § 1.2.3; § 1.2.4; § 2.2 hiervoor.

bestaan. De wet maakt in feite geen onderscheid tussen 'onbezield' en 'bezield' was zijn redenering.¹⁶⁴

Uit een commentaar van Calvijn op 'onze' tekst blijkt evenwel, dat hem een enigszins andere uitleg voor ogen stond. In zijn commentaar op Ex.21:22 vv. stelt Calvijn dat de doodstraf die in vs. 23 wordt geëist wellicht niet alleen betrekking heeft op het doden van de vrouw, maar ook op het doden van de vrucht.¹⁶⁵ Duidelijkheid over de motieven voor zijn standpunt krijgen we in een verder commentaar op deze tekst, wanneer Calvijn schrijft dat "de vrucht, in de moederschoot besloten, reeds een mens (*homo*) is. En als het een onwaardiger bezigheid is een mens in zijn eigen huis te doden dan op het veld omdat voor ieder zijn eigen huis het veiligste toevluchtsoord is, hoeveel gruwelijker moet het dan gevonden worden dat een vrucht die het levenslicht nog niet heeft gezien, in de moederschoot gedood wordt?"¹⁶⁶

5.3.3.3 *Antonius van Cordoba*

Na de bezwaren van Le Maistre en de reformatoren op de katholieke moraal, keren we terug naar het groeiend verschil van inzicht tussen moraaltheologen en artsen omtrent de medische behandeling van zwangere vrouwen.¹⁶⁷ De al langer bestaande onvrede onder artsen, dat zij een zwangere vrouw niet mochten behandelen, dateerde al uit de periode van Bernard van Pavia en Peter Cantor. Thomas van Aquino had vervolgens enige werkruimte geschapen voor de artsen met de introductie van het belagersbeginsel, maar Johannes van Napels en bisschop Antoninus hadden vervolgens deze werkruimte weer even snel beperkt door de toepassing van het belagersbeginsel te beperken tot de 'ongevormde' vrucht.

164 Jacobus Menochius (?-1583), *De arbitrariis iudicun*, Casus 357, Venice 1590.

165 J. Calvijn, *Verklaring van de Bijbel, Harmonie van de laatste vier boeken van Mozes*, dl.2, Kampen, 1985, 346-347. We hebben niet kunnen achterhalen of Calvijn voor deze uitleg gebruik heeft gemaakt van de visie van Bernhard van Pavia (J. Douma, *Abortus*, 27). Het is echter ook geenszins ondenkbaar dat Calvijn en anderen zich ervan bewust waren dat de tekst verschillende interpretaties toelaat.

166 J. Calvijn, *Opera*, ed.: Schippers, I, 504, de vertaling is overgenomen uit: J. Douma, *Abortus*, 54. Calvijns commentaar herinnert aan het betoog van Philo in *Spec Leg.* (§ 2.3.1 hiervoor).

167 Vgl.: Felinus Sandaeus, *De homicidio*, in: *Commentaria in Libros V Decretalium*, Pars 3, Lib.5, t.12, cc.5. Vgl: J. Connery, o.c., 117-118. Sandaeus stelt - in navolging van Socinus - dat men begrip moet hebben voor artsen die medicamenten verstrekken aan zwangere vrouwen. De arts - zo vervolgt hij - treft geen blaam indien hij een zwangere vrouw therapeutische medicamenten die een abortus tot gevolg hebben, verstrekt.

In het midden van de zestiende eeuw reikte de franciscaner theoloog Antonius van Cordoba artsen de hand door het vraagstuk van de therapeutische behandeling van zwangere vrouwen opnieuw ter discussie te stellen.¹⁶⁸ Van Cordoba stelt de vraag aan de orde of het een zwangere vrouw in geval van ziekte is toegestaan om medicijnen te gebruiken die kunnen leiden tot een abortus van de bezielde vrucht. Hij verbindt daaraan tevens de vraag of het een arts is toegestaan een zwangere vrouw in deze situatie hulp te verlenen. Achter deze vragen schuilt ook zijn feitelijke bezwaar, namelijk dat in de heersende moraal van een arts een 'neutrale' houding wordt verwacht ten opzichte van de vrouw en de vrucht.¹⁶⁹ Dat wil zeggen dat de arts geen voorkeur mag hebben voor het leven de vrouw boven dat van de vrucht. Hij mag dus de vrouw geen geneesmiddelen verstrekken die het leven van de vrucht in gevaar brengen. Van Cordoba kan zich in deze opvatting niet vinden. Hij is van mening dat het een arts moet worden toegestaan om een zwangere vrouw medicijnen te verstrekken die direkt haar gezondheid ten goede komen, ook indien dat leidt tot een abortus van de gevormde vrucht. Naar zijn opvatting heeft de vrouw het eerste recht, *ius potius*, op leven. De vrouw is een noodzakelijke voorwaarde voor het leven van de vrucht omdat de vrucht afhankelijk is van de vrouw en niet omgekeerd.

Met het 'afhankelijkheidsargument' wijst Van Cordoba de opvatting van Johannes van Napels en anderen van de hand, dat abortus van de gevormde vrucht verboden moet blijven, omdat het zielenheil van de vrucht anders in gevaar wordt gebracht.¹⁷⁰ Zijn redenering is dat de vrucht ook ongedoopt zal sterven wanneer de vrouw sterft. Met een 'neutrale' houding van de arts ten opzichte van de zieke zwangere vrouw is het zielenheil van de vrucht dus niet beter gewaarborgd, dan wanneer de arts poogt het leven de vrouw te redden ten koste van de vrucht: in beide gevallen sterft de vrucht zonder te zijn gedoopt. Van Cordoba stelt zich op het standpunt dat een arts en een vroedvrouw beroepshalve verplicht zouden moeten worden de zwangere vrouw die hulp te verlenen, die noodzakelijk is om haar leven

168 A. van Cordoba (1485-1578), *Queestionarium theologicum*, Venetië, 1604, uit: J. Connery, o.c., 124-126.

169 Van Cordoba maakt bezwaar tegen het standpunt van Johannes van Napels, dat in zijn tijd wordt verdedigd door: Martinus van Azpilcueta (=Doctor Navarrus), *Manuale confessoriorum*, 15. 14; 25. 62, Rome, 1573; Sylvester Prierias, *Summa sylvestrina*, capita: "medicus", "aborsus" en "homocidium", Venice, 1578. Vgl.: Bartholomaeus Fumus, *Summa aurelia armilla*, "aborsus", Venice, 1596; Sylvester da Prierio, *Summa*, "homicidium" ii, q. 26, uit: J. Connery, o.c., 120-121

170 Zie daarentegen: Sylvester da Prierias, a.l. Hij is van mening, dat wanneer de arts twijfelt over de morele status van de vrucht, hij beter af kan zien van een behandeling.

te redden. Maar hij lijkt te beseffen dat die verplichting onhaalbaar is. Hij zwakt derhalve zijn stelling af met de opmerking dat het artsen in de gegeven situatie op z'n minst geoorloofd zou moeten worden hulp te bieden. Men helpt immers ook een naaste die in uitzonderlijk gevaar verkeert. In geval van ziekte van de zwangere vrouw is het bieden van hulp zonodig nog dwingender, meent Van Cordoba.¹⁷¹

Hij verdedigt zijn standpunt door te stellen dat er een moreel onderscheid gemaakt moet worden tussen de verantwoordelijkheid voor de directe en de indirecte gevolgen van een medische handeling. Onder de directe gevolgen van een handeling verstaat hij de beoogde en de te voorziene gevolgen. De indirecte gevolgen zijn de niet beoogde en de niet te voorziene gevolgen. Dat onderscheid impliceert - volgens Van Cordoba - dat de directe intentie om de vrucht te doden (*de se mortifera*) door middel van aborterende medicamenten (*veneficia*) of het slaan (*dilaceratio*) van de zwangere vrouw is verboden, ook indien men hiermee het leven van de vrouw beoogt te redden. Maar, indien een arts aan een zwangere vrouw een medicijn verstrekt met therapeutische werking (*de se salutifera*) met het gevolg van een abortus dan is die arts niet verantwoordelijk voor de dood van de vrucht.

Van Cordoba wijst daarmee de redenering van zijn tijdgenoten van de hand dat een therapeutische handeling waarbij het leven van de vrucht in gevaar wordt gebracht, moet worden beschouwd als een laakbare handeling. Zij volgden het voorstel van Johannes van Napels dat men beter kan afzien van een therapeutische behandeling van een zwangere vrouw, indien er twijfel bestaat over de negatieve neveneffecten voor de vrucht. Antonius wijst deze redening af. Het gaat er volgens hem niet om of het leven van de vrucht mogelijk wordt bedreigd, maar of de genezing van de vrouw wordt beoogd en de vrucht niet opzettelijk wordt gedood. Hij verklaart hier het belagersbeginsel op dezelfde wijze zoals dat enkele eeuwen eerder door z'n plaatsgenoot Maimonides was gedaan.¹⁷² De laatste beoogde met zijn herintroductie van het belagersbeginsel een onderscheid te waarborgen tussen foeticide en therapeutische abortus. De dood van de vrucht mocht niet het beoogde doel zijn. Een positie die vervolgens werd overgenomen door Thomas van Aquino. Hij had er geen twijfel over laten bestaan dat men het eigen leven mag beschermen, ook al gaat dat onbedoeld ten koste van het leven van die ander.

171 Antonius wil hiermee vermoedelijk aangeven dat de vrouw zichzelf niet kan beschermen tegen de ziekte of complicate in de zwangerschap, maar afhankelijk is van een arts.

172 Zie § 5.2 hiervoor.

Terug nu naar het betoog van Antonius van Cordoba: hij wil met zijn pleidooi vermijden dat therapeutische abortus wordt beschouwd als moord. Om zijn standpunt nader toe te lichten stelt hij dat een onschuldig persoon die zichzelf poogt te verdedigen tegen een belager, maar in plaats van de belager een toevallige voorbijganger treft, onschuldig is omdat hij onopzettelijk handelt. Van Cordoba wil met deze casus aangeven dat de vrouw (de onschuldige persoon) die zich door middel van een medicijn wil ontdoen van de belager (de ziekte), maar het gebruik van dat medicijn heeft ook tot gevolg dat de vrucht (de toevallige voorbijganger) sterft, niet schuldig is aan moord.

Om te illustreren dat de vrucht onopzettelijk wordt gedood, maakt Van Cordoba gebruik van een analogie van een ruiter die vlucht voor de vijand. De analogie komt er in het kort op neer, dat de ruiter tijdens zijn vluchtpoging over een smalle brug een kind treft, dat daar juist zit te spelen. Van Cordoba stelt zich op het standpunt dat de vluchtende ruiter verantwoordelijk is voor de dood van het kind, indien hij niet heeft gepoogd het kind te ontwijken. Wanneer hij echter tijdens zijn vlucht gepoogd heeft het kind te ontwijken ook al is die poging zonder resultaat en sterft het kind, dan is de ruiter niet verantwoordelijk voor de dood van het kind. De ruiter behoeft - in de optiek van Van Cordoba - zijn vluchtpoging niet op te geven omdat er een kind op de brug speelt. Hij mag ondanks het gevaar voor het kind, zijn vluchtpoging voortzetten om zodoende uit de handen van zijn belagers te blijven.

In het kort komt Van Cordoba's betoog er op neer dat de bezwaren van de behoudende stroming katholieke moraaltheologen tegen therapeutische behandeling van zwangere vrouwen niet steekhoudend zijn wat betreft het behoud van het zielenheil van de vrucht. In de 'traditionele' redenering, waarin men de vrouw een medische behandeling onthoudt, is het heil van de vrucht niet beter gewaarborgd dan in geval van een medische behandeling van de vrouw. In beide gevallen sterft de vrucht zonder te zijn gedoopt.

Daarnaast is hij van mening dat een 'neutrale' houding van de arts tegenover een zieke zwangere vrouw moreel ondeugdelijk is omdat men in het maatschappelijk leven niet onbewogen voorbijgaat aan de naaste in nood en dat dus ook niet behoort te doen bij de zwangere vrouw in nood. Hij meent verder dat de therapeutische abortus niet moet worden gezien als het beoogd en bewust doden van de vrucht, maar als het behandelen van een ziekte waarbij de vrucht wordt gedood, zoals een 'voorganger' onopzettelijk wordt betrokken in een twist tussen personen. Therapeutische

abortus is geen moord, ook al is de dood van een 'onschuldige kind' voorzien.

Van Cordoba's betoog is om meer dan één reden opmerkelijk te noemen. Zijn pleidooi voor de therapeutische behandeling van zwangere vrouwen is in feite het standpunt dat in de vroegjoodse ethiek was ontwikkeld onder Philo en de vroegjoodse leermeesters. In zijn stelling dat het levensbelang van de vrouw voorrang moet worden verleend boven dat van de vrucht omdat de vrucht voor zijn leven afhankelijk is van de vrouw, komt in de praktijk overeen met het 'orgaan van de vrouw beginsel'. Ook zijn bezwaar tegen de vereiste 'neutraliteit' van de arts ten opzichte van de vrouw en de vrucht in combinatie met zijn pleidooi om niet onbewogen voorbij te gaan aan de nood van een zwangere vrouw, doet denken aan de standpunten van de Tannaim. Verder lijkt de idee dat een arts en een vroedvrouw verplicht zouden moeten worden om het leven van een zwangere vrouw te redden ten koste van de vrucht, rechtstreeks ontnomen aan de ons inmiddels bekende 'Mishna-passage'. Hierin wordt artsen opgedragen een abortus uit te voeren indien het leven van de vrouw in het geding is.¹⁷³ Antonius' verdere argumentatie wekt zonodig nog meer verbazing. De vergelijkingen van de 'onschuldige voorbijganger' en de 'vluchtende ruiter' herinneren aan de uitleg van de *aberratio ictus* in het commentaar op Ex.21:22 vv. in de *Mekhilta*¹⁷⁴. Het ziet er dan ook naar uit dat aan de visie van De Cordoba een vroegjoodse bron te grondslag ligt. Hoe dat ook zij, door de vrucht te beschouwen als een 'orgaan van de vrouw', de therapeutische abortus te rechtvaardigen vanuit de gedachte van het belagersbeginsel en tenslotte de dood van de vrucht te verklaren als een *aberratio ictus*, bracht Antonius het morele debat omtrent de therapeutische behandeling van zwangere vrouwen terug op een niveau waar de vroegjoodse denkers het hadden achtergelaten.

5.3.3.4 Tomás Sanchez

Antonius' visie op de medische behandeling van zwangere vrouwen werd echter door zijn tijdgenoten kritisch ontvangen.¹⁷⁵ Een positieve uitzondering

¹⁷³ Zie § 4.3 hiervoor

¹⁷⁴ § 2.3.3 en § 4.3 hiervoor.

¹⁷⁵ Zie onder meer: Gabriel Vasquez (1551-1604), *Opuscula moralia, De restitutione*, Lyon, 1631, Lib.3, par.1, dub.7, n.27; Antonius Diana (1585-1663) *Resolutiones*, uit: J. Connery, o.c., 128-137. De hiervoor geschetste suggesties voor de liberalisering van de therapeutische abortus resulteerde in een officiële reactie van de katholieke kerk. Paus Sixtus V veroordeelt in 1588 namelijk elke vorm van anticonceptie en abortus als moord (*Effraenatum*, 29-10, 1588, uit: J.T. Noonan, o.c., 362-363). Zijn opvolger Gregorius XIV was overigens aanzienlijk milder gestemd. Hij beperkte de

vormt het betoog van de Spaanse specialist op het gebied van de huwelijksmoraal, Tomás Sanchez.¹⁷⁶ Sanchez pleit - in navolging van Martinus Magister - voor een huwelijksmoraal waarin de liefde binnen de kaders van de echtelijke ingetogenheid wordt bedreven.¹⁷⁷ De regel dat het verhinderen van de conceptie zonde is, moet - volgens Sanchez - evenwel gehandhaafd blijven. Deze regel is naar zijn idee noodzakelijk omdat het beheer van het zaad niet kan worden toevertrouwd aan de man. Het sexueel verlangen is zo groot dat de man het zaad niet verantwoord kan beheren. Hij zou het genot nastreven als het hoogste goed¹⁷⁸. Sanchez heeft dus niet zoveel vertrouwen in de echtelieden als Martinus Magister. De laatste was immers van mening dat de liefdesrelatie tussen de partners een voldoende basis is voor de echtelijke ingetogenheid. Sanchez' opvattingen over de sexuele moraal houden het midden tussen die van Thomas van Aquino en Martinus Magister.

Sanchez combineert een behoudende sexuele moraal met een voor zijn tijd liberale visie op zwangerschapsbeëindiging. Hij is van mening dat abortus in een aantal situaties kan worden gerechtvaardigd. Voor wat betreft de 'ongevormde' vrucht noemt hij een drietal omstandigheden. Om te beginnen betreft het de toestemming om een zieke zwangere vrouw medicijnen te verstrekken, wanneer de zwangerschap het leven van de vrouw bedreigt. Sanchez wijst daarbij de opvatting van Peter van Navarra¹⁷⁹ van de hand dat men in het algemeen van mening is dat het verstrekken van medicamenten aan een zwangere vrouw ongeoorloofd is wanneer de ongevormde vrucht wordt bedreigd. Sanchez stelt daarvan niets te hebben gemerkt. Integendeel: zijn ervaring is dat niemand daartegen bezwaar maakt, omdat het verlies van de onbezielde status van de vrucht niet als moord wordt beschouwd. De vrucht is in dit stadium nog deel van de moeder en er is dus geen reden om het leven van de vrouw geen voorrang te verlenen, stelt Tomás Sanchez in navolging van Antonius van Cordoba. Daarnaast is hij van mening dat ook een abortus is toegestaan wanneer de

veroordeeling van abortus tot de gevormde en dus bezielde vrucht (*Sedes Apostolica*, 31-5, 1591, uit: *Ibid.*, a.l).

176 Tomas Sanchez (1550-1610), *De sancto matrimonii sacramento*, 9. 20. 13; 9.22, uit: J.T. Noonan, *Abortion*, 28-29; J. Connery, o.c., 134-138.

177 *Ibid.*, 9.8; 9.11, uit: J.T. Noonan, *Contraception*, 324. Waarbij hij het overigens als een ernstige zonde beschouwt wanneer de vrouw wordt aangezet tot een "zaadlozing" - dat is een orgasme - (*Ibid.*, 9.19, uit: J.T. Noonan, o.c., 337-338), omdat geslachtsgemeenschap dan geen medicijn meer is, maar het zoeken van het genot.

178 *Ibid.*, 9.17.15. Dat hij met deze stelling in aanvaring komt met Antoninus is hij zich bewust (*Ibid.*, 9.45.33, uit: J.T. Noonan, o.c., 325).

179 Peter van Navarra, *De ablatorum restitutione*, Brescia, 1605, Lib.2, c.3., uit: J. Connery, o.c., 128-129.

zwangerschap de maatschappelijke status van de vrouw ernstig bedreigt.¹⁸⁰ Ook heeft hij geen bezwaar tegen het echtelijke geslachtsverkeer gedurende de zwangerschap. Geslachtsverkeer gedurende deze periode werd algemeen als een ernstige bedreiging voor de vrucht werd verstaan.¹⁸¹ Maar Tomás Sanchez gaat verder. Hij wil de therapeutische behandeling van zwangere vrouwen niet beperken tot de eerste periode van de zwangerschap, maar ook toestaan in een later stadium van de zwangerschap wanneer de vrucht is gevormd en bezielde. De vrouw mag het behoud van haar eigen leven nastreven. Het is volgens Sanchez niet het lot van de vrouw om gebonden te zijn aan zonde en pijn en om het leven van de vrucht voorrang te verlenen boven haar eigen leven.¹⁸² Liefdadigheid vereist dat zij haar leven opoffert terwille van de vrucht alleen wanneer de vrucht geboren kan worden en dus kan worden gedoopt. Maar dat de vrucht wordt geboren nadat de moeder is overleden, is hoogst ongebruikelijk en moreel onmogelijk, meent Sanchez.¹⁸³ Om zijn standpunt te verdedigen, maakt hij gebruik van Van Aquino's interpretatie van het belagersbeginsel¹⁸⁴ aangevuld met het door Van Cordoba gemaakte onderscheid tussen de beoogde en de niet beoogde gevolgen van een therapeutische handeling. Sanchez maakt evenals Van Cordoba bezwaar tegen middelen en methoden die de vrucht bewust beogen te doden. Hij stelt dat het verkeerd is een onschuldig persoon te doden of zichzelf bloot te stellen aan een risico.¹⁸⁵ Doch wanneer de zwangerschap het leven van de vrouw bedreigt, is de vrucht een 'gevaar'¹⁸⁶, meent Sanchez. In dat geval mag een arts geneesmiddelen verstrekken ten bate van het herstel van de vrouw, ook al is het gevaar van een abortus

180 *De sancto matrimonii sacramento*, 9. 20.8; 9. 20. 11-12 . Het maakt voor Sanchez geen verschil of het een actueel of toekomstig (te voorzien) gevaar betreft. Evenmin maakt het verschil waarvandaan het (dreigende) gevaar komt, bijvoorbeeld: ziekte, bedreiging van de echtgenoot of vader.

181 *Ibid.*, 9.20.8, 11-12, uit: J.T. Noonan, *Abortion*, 28.

182 Thomas verwijst hier ongetwijfeld naar de straf voor Eva in Gen.3:16: "... met smart zult u kinderen baren"

183 J.T. Noonan, *Abortion*, 29

184 *Summa Theologiae*, 2-2.64.7, uit: J. Connery, o.c., 137-139. Sanchez gebruikt Cajetan's interpretatie van Thomas' belagersbeginsel. (Cajetan, *In Summam theologicam S. Thomas Aquinatis* 2-2. 76.2)

185 *De sancto matrimonii sacramento*, 9.20. 7, 13, uit: *Ibid.*, 29

186 Tomás Sanchez spreekt niet over de vrucht als een belager, maar als een gevaar. Op dit punt herinnert zijn betoog aan de vergelijking van het zinkende schip van Maimonides.

aanwezig. Hij is van mening dat het leven van de vrouw voorrang verdient boven dat van de vrucht; zij heeft het eerste recht op leven.¹⁸⁷

Hoewel Tomás Sanchez een aantal elementen overneemt van Antonius van Cordoba blijft er een duidelijk verschil in de argumentatie van beiden. Tomás ziet bij voorbeeld de vrucht niet als een 'toevallige voorbijganger' of een 'spelend kind' - zoals in de beschouwing van Antonius van Cordoba - maar het embryo is in zijn visie een *pars viscerum mulieris*, 'een deel van de vrouw' en een 'pseudo-belager' die het leven van de vrouw bedreigt.¹⁸⁸ In de redenering van Tomás Sanchez is de vrucht geen persoon maar wel de dader. De implicatie van zijn redenering is dat het verstrekken en gebruiken van *medicina mortifera* is toegestaan. De wijze waarop hij vervolgens zijn opposenten de wind uit de zeilen neemt is opmerkelijk. Sanchez betoogt dat algemeen wordt aangenomen dat Johannes van Napels en zijn volgelingen zich tegen deze interpretatie van het belagersbeginsel hebben gekeerd. Dat is een misverstand meent Sanchez. Johannes van Napels en de zijnen spraken eerder over het verstrekken en het gebruiken van *abortiva* dan over *medicina mortifera*. De toepassing van de laatste heeft Van Napels wellicht nooit overwogen, zo vermoedt hij.¹⁸⁹

5.3.3.5 Thomas Fienus

Sanchez' benadering van de abortuskwestie ging een brede op het abstract-materialisme georiënteerde stroming onder zijn geloofsgenoten te ver. Daarmee werd nog eens duidelijk dat de moraaltheologen niet op een lijn zaten. De 'abstract-materialisten' hechtten aan het morele erfgoed dat het augustinisme en het thomisme hadden voortgebracht en wensten vast te houden aan het traditionele erfgoed als vertrekpunt voor een door de rede bepaalde moraal, om zodoende het sterfelijke en door lusten beheerste bestaan te ontstijgen. Het door Thomas van Aquino ontwikkelde 'augustijns aristotelisme' was daarvoor een goede benadering was de opvatting van de kerkelijke gezagsdragers. De meer progressieve 'actueel-realist' kregen daarentegen in toenemende mate oog voor de menselijke ervaring en de uitkomsten van de empirische wetenschap, als vertrekpunten voor een humane moraal. Onder de laatsten groeide het besef dat de kerkelijke normen en waarden ver van de realiteit van alle dag

187 Een vergelijkbare positie wordt verdedigd door de jurist Johannes Menochius (?-1583). Hij beroept zich op de *Lex Cornelia de sicariis* (zie § 3.2), die door Socinus en Sandaeus was aangehaald om de therapeutische abortus te verdedigen.

188 Thomas' opvatting dat de vrucht is als een belager is identiek met de visie van Maimonides. Zie: § 5.2 hiervoor

189 J. Connery, o.c., 137-138

waren verwijderd.¹⁹⁰ Let wel: de scheiding tussen beide stromingen is niet alleen een controverse tussen katholieke moraaltheologen enerzijds en artsen en juristen anderzijds. Maar ook moraaltheologen verschilden onderling van mening zoals ook de zojuist geschetste bijdragen van de franciscaan Antonius van Cordoba en de moraaltheoloog Tomás Sanchez en de reacties daarop al illustreren.

Dat de kerk niet met één stem sprak, blijkt in het laatste kwart van de 16e eeuw, wanneer paus Sixtus V in zijn bul *Effraenatum* stelt dat het traditionele onderscheid tussen 'ongevormd' en 'gevormd' en het daarmee samenhangende onderscheid tussen 'onbeziel' en 'beziel' terzijde moet worden geschoven. Zij die zich inlaten met anticonceptie en abortus, ongeacht of de vrucht *inanimatus* ('onbeziel'), *animatus* ('beziel'), *informis* ('ongevormd') of *formatus* ('gevormd') is, moeten als *veros homicidas* ('ware moordenaars') worden aangemerkt.¹⁹¹

De in de bul aangekondigde beleidswijziging ten aanzien van de omgang met de vrucht was het gevolg van een besluit op het concilie van Trente. Daar was besloten dat Hieronymus' weergave van Ex.21:22-23 in de Vulgata als de authentieke lezing moest worden beschouwd.¹⁹² Daarmee verloor de LXX-lezing van 'onze' tekst haar gezag en verviel het bijbelse draagvlak onder de scheiding tussen de 'ongevormde' en de 'gevormde' vrucht. Maar *Effraenatum* was geen lang leven beschoren vanwege de bezwaren van de moraaltheologen, die de veroordeling te zwaar vonden.¹⁹³ Drie jaar na de introductie ervan werden de traditionele opvattingen weer in ere hersteld door paus Gregorius XIV.¹⁹⁴ Hoewel veel katholieke moraaltheologen zich doorgaans wel konden vinden in de leer van de kerk, wees men al te rigide en onwerkbare maatregelen van de hand. Dat theologen daarbij hun oor te luisteren legden bij de arts-onderzoeker, blijkt uit een verklaring van de LXX-lezing van Ex.21:22-23 van de Vlaamse oudtestamenticus Cornelius a Lapide. In zijn commentaar schrijft hij dat *ἐξεϊκονισμενον*, 'uitgeïkoniseerd' moet worden weergegeven met een 'klein mannetje', hetgeen zijns inziens betekent, dat de vrucht is afgebeeld of

190 J.T. Noonan, o.c., 362-363 (spec. noot aldaar).

191 *Effraenatum*, 29-10-1588. De relevante passage begint met Augustinus' *Aliquando*, uit: J.T. Noonan, o.c., 344, 349, 350, 352, 362-364, 380. Vgl.: J. Connery, o.c., 148-149.

192 § 3.3.4 hiervoor

193 J.T. Noonan, o.c., 363-364.

194 *Sedes Apostolica*, op 31 mei 1591, uit: J.T. Noonan, o.c., 363. Vgl.: J. Connery, o.c., 148ev.; G.R. Dunstan, "The human embryo in the western moral tradition", uit: *The Status of the Human Embryo*, 49.

gevormd (*effigiatus vel efformatus*).¹⁹⁵ Hij trekt daaruit de conclusie dat het (opzettelijk) veroorzaken van een abortus van een 'klein mannetje' als moord moet worden opgevat, omdat de LXX-lezing van Ex.21:22-23 aantoonde dat de vrucht is bezielde zodra hij is gevormd (*simul atque formatus est animari*). Cornelius a Lapide voegt er aan toe dat artsen dezelfde mening zijn toegedaan.¹⁹⁶

Al snel bleek echter dat Cornelius a Lapide niet alle artsen had geraadpleegd. Drie jaar na het verschijnen van zijn commentaar op de Pentateuch maakt namelijk Thomas Fienus, een hoogleraar aan de universiteit van Leuven, zijn moeite met de gangbare interpretatie van Ex.21:22 vv. wereldkundig.¹⁹⁷ Hij tekent bezwaar aan tegen de heersende bezielingstheorie dat de vrucht de ziel ontvangt zodra of nadat hij is gevormd. Zijn stelling is dat de vrucht niet later dan drie dagen na de conceptie de rationele ziel ontvangt en niet pas na veertig dagen.¹⁹⁸ Thomas Fienus meent dat uit de LXX-lezing niet is op te maken dat de 'ongevormde' vrucht niet is bezielde. Het enige wat uit deze tekst kan worden opgemaakt, is dat de vrucht die niet beschikt over beweging en gewaarwording (*motum et sensum*) niet als persoon kan worden aangemerkt.¹⁹⁹ Daarom - zo concludeert Fienus - is alleen het doden van een vrucht die beschikt over beweging en gewaarwording - en dat is een vrucht van ca. 4-5 maanden - moord.²⁰⁰

Tegelijkertijd schijnt hij ook te beseffen dat zijn opvatting indruist tegen de heersende opvattingen over de zielsleer en dat hij op veel weerstand kan rekenen van de kerk.²⁰¹ Fienus besteedt derhalve ruime aandacht aan het ontzenuwen van de heersende zielsleer. Om de kritiek van de kerk te ontlopen, houdt hij enerzijds de klassieke medici en denkers, waaronder Hippocrates en Aristoteles, en anderzijds de kerkvaders verantwoordelijk

195 *virunculus, uti fandrice puerum vocamus 'manneken'*

196 G.R. Dunstan, a.l.

197 T. Fienus, *De formatrice fetus liber*, Antwerp, 1620, uit: J. Connery, o.c., 169; Ibid., *De formatio et animatio foetus*, in: *Nouvelle revue théologique* 11 (1879) 163-166, uit: J.T. Noonan, *Contraception*, 365.

198 T. Fienus (1567-1631), *De formatrice fetus liber, Conclusio undecima*, 199. Hij leidt dit af van zijn theorie dat het *membranum*, dat de bevruchte eicel omhult, zich ontwikkelt vanaf de vijfde dag. De ziel moet dus voordien aanwezig zijn. Vgl.: de conceptietheorie van de klassieke denkers (§ 2.2.1.1 hiervoor).

199 J. Connery, o.c., 169 ev. Vgl.: J.T. Noonan, *Abortion*, 34-35

200 Vgl.: E. Schroten, o.c., 8. Schroten lijkt van mening dat de visie van Fienus wordt beheerst door het creationisme. Fienus neemt echter het criterium van bezieling niet als uitgangspunt voor de beschermwaardigheid, maar de visie van Philo en Tertullianus op de LXX-lezing, dat de vrucht gevormd is.

201 J. Connery, o.c., 169; Vgl.: J.T. Noonan, o.c., 365 ev.

voor de dwaalleer. Fienus maakt evenwel (wijselijk) een uitzondering voor Augustinus.²⁰² Deze in zijn tijd populaire kerkvader treft geen blaam, meent Fienus, omdat hij geen onderscheid heeft gemaakt tussen 'onbezield' en 'bezield', maar alleen tussen 'gevormd' en 'ongevormd'.²⁰³ Hoewel we van mening zijn dat Fienus' geschiedschrijving wordt overschaduwd door de vrees voor kerkelijke tuchtmaatregelen, wijst hij kernachtig op de consequenties van het 'abstract materialisme'. Vroegchristelijke denkers hadden de opvatting dat God zelf de rationele ziel inplant in de vrucht ingelezen in LXX-lezing van Ex.21:22-23. Deze goddelijke bezieling moest de vrucht beschermen tegen de willekeur van de *pater familias*.²⁰⁴ We zagen evenwel dat deze leer een geheel eigen leven is gaan leiden in de Middeleeuwen. Het aanvankelijk beoogde doel om de vrucht te beschermen tegen de willekeur van de *pater familias* mondde uit in de opvatting van canonisten en kerkelijke gezagsdragers dat de vrucht absoluut onaantastbaar is vanwege die (toekomstige) goddelijke bezieling. Maar laten we nog even terugkeren naar Thomas Fienus. Dat Fienus zijn opvatting zorgvuldig en omzichtig had gebracht, zonder de kerk te schofferen, wierp althans in beginsel zijn vruchten af. Fienus kreeg namelijk steun voor zijn these in de persoon van Paolo Zacchia, een gezaghebbende arts in Rome.²⁰⁵ In zijn *Quaestionum medicolegalium*

202 Mogelijk ontleent hij die stelling aan Antonius Tesseractus: Zie volgende noot. Een andere mogelijkheid is dat Fienus huiverig is om kritiek uit te oefenen op Augustinus. Vgl.: *Aliquando*

203 Dat Thomas Fienus hier met een beschuldigende vinger richting Aristoteles wijst en vervolgens Augustinus de hand boven het hoofd houdt, is opmerkelijk. Voor zijn uitspraken over de klassieke filosoof en de kerkvader ontbreken namelijk de wetenschappelijke argumenten (zie § 2.2.1.1; § 3.3.5 en § 4.2 hiervoor). Fienus wilde wellicht de kerkelijke leiders niet al te zeer shockeren. Zijn opvatting dat Aristoteles de leer van de gefaseerde bezieling heeft geïntroduceerd en daarmee de leiders van de vroege kerk op een verkeerd been had gezet, zou dan ook een gewillig oor vinden.

204 Vgl.: Antonius Tesseractus, *Novae decisiones S. Senatus Pedemontani*, Turijn, 1590, 12, uit: J. Connery, o.c., 144. Hij merkte op dat de MT-lezing van Ex.21:22-23 geen onderscheid maakt tussen 'onbezield' en 'bezield', alleen het doden van de vrouw is een capitaal vergrijp. Tesseractus verwijst daarvoor naar de these dat Mozes een onderscheid heeft gemaakt tussen gevormd en ongevormd, om aan te geven dat er geen ziel aanwezig is in de ongevormde vrucht (deze uitleg van Ex.21:22-23 wordt aangeduid met het beginwoord: *Moyses*) Deze stelling is echter niet van Augustinus, maar oorspronkelijk van Lactantius en opgetekend door Ambrosiaster en gebruikt door Gratianus in zijn *Decretum*. J. Connery, o.c., 58. Let wel: Tesseractus' stelling wekt uiteraard bevreemding (Het is de aloude methode van compilatoren en canonisten om eigen opvattingen op het conto van gezaghebbende kervaders te schrijven). Afgezien van zijn foutieve bronvermelding, impliceert *Moyses* overigens wel degelijk een onderscheid tussen 'onbezield' en 'bezield'.

205 Paolo Zacchia (1584-1659) arts te Rome. Zijn werk verscheen in 1621

neemt hij Fienus' bezwaren tegen de heersende zielsleer over. Maar zijn these voor de bezieling gaat nog verder dan die van Fienus. Hij stelt dat de vrucht is bezield vanaf conceptie. Om deze positie te verdedigen beroept hij zich op de in zijn tijd in hoog aanzien staande klassieke Griekse geneesheer Hippocrates.²⁰⁶ De laatste was - volgens Zacchia - een traducianist die alleen sprak over een onderscheid tussen 'ongevormd' en 'gevormd' en niet over 'onbezield' en 'bezield'. De oorzaak van het misverstand omtrent de gefaseerde bezieling moet men zoeken bij de vertalers van de Septuaginta-lezing van Ex.21:22-23, zo meent hij. Deze tekst is echter geen vertaling maar een commentaar *proprio Marte factum*.²⁰⁷ De *Vulgata* bevat de betere lezing. Daarin wordt terecht geen onderscheid tussen 'gevormd' en 'ongevormd' gemaakt, zo meent Zacchia.²⁰⁸ Hij erkent dat in de vroege kerk en door de latere canonisten het onderscheid tussen 'onbezield' en 'bezield' is gehandhaafd, maar daarvoor houdt hij de klassieke filosofen en in het bijzonder Aristoteles verantwoordelijk. Hij vraagt zich openlijk af waarom filosofen het criterium van beweging hanteren om te constateren of het embryo een rationele ziel heeft. Beweging is geen indicatie van de rationele ziel, maar slechts van groei en gewaarwording. Evenals Augustinus concludeert hij dat een formulering van de morele status van de vrucht op grond van de rationele bezieling het menselijke verstand wellicht te boven gaat.²⁰⁹ Dat Zacchia het evenals Fienus niet aandurft de kerkvaders openlijk af te vallen en daarom Aristoteles en de LXX-vertalers verantwoordelijk houdt voor de dwaling op

206 Hippocrates stond onder meer in de belangstelling vanwege de aan hem toegeschreven gedragscode voor artsen, die een passage bevat dat een arts een vrouw geen 'medicamenten' behoorde te verstrekken die een abortus opwekken. Ook de anatomische beschrijvingen van de ontwikkeling van de vrucht van Hippocrates en andere klassieke denkers stonden in de belangstelling. Zie voor enkele klassieke opvattingen over de ontwikkeling van de vrucht die vanaf de 16e eeuw meer en meer toegankelijk werden (mede dankzij de boekdrukkunst): § 2.3.3 noot 192 hiervoor.

207 Volgens Connery een 'onvertaalbare uitdrukking' (J. Connery, o.c., 329, noot 9 aldaar). Volgens Noonan wil Zacchia aangeven dat de theorie van de stadia van bezieling een fictie is (*Quaestiones medico-legales*, Lyon, 1701, 9.1, uit: J.T. Noonan, *Abortion*, 35). Onzes inziens bedoelt Zacchia hier te zeggen dat de vertalers van de LXX-lezing de oorspronkelijke tekst (voor Zacchia: de *Vulgata* -lezing) bewust niet hebben gevolgd om een 'wetenschappelijke dwaling', de theorie van de gefaseerde bezieling, te verdedigen.

208 J. Connery, o.c., 170. Vgl.: J.T. Noonan, *Abortion*, 35-36

209 Ibid., o.c., 171. Zacchia betoont zich - evenals Fienus overigens - een meester in het verontschuldigen van de dwalingen in de christelijke traditie. Het behoeft hier geen betoog meer dat Fienus en Zacchia het werk van de LXX-vertalers en de studies van Aristoteles ten onrechte als oorzaak aanwijzen van het misverstand dat omtrent de morele gevolgtrekkingen van Ex.21:22vv. was ontstaan in de christelijke traditie

het gebied van de zielsleer, zal ongetwijfeld te maken hebben met de kerkelijke tuchtmaatregelen. Belangrijker is echter dat Zacchia doorziet dat het spiritueel creationisme geen bijbels en geen meetbaar criterium is voor de beoordeling van de morele status van de vrucht. Zacchia stelt niet alleen de heersende opvatting over het moment van de bezieling van de vrucht maar - met een omhaal van woorden - ook de gehele conceptietheorie en de creationistische zielsleer ter discussie. Het gaat hem er namelijk niet alleen om dat de heersende zielsleer, dat de vrucht wordt bezielde op het moment van de vorming, geen hout snijdt, maar dat het traducianisme de voorkeur verdient boven het creationisme. Anders gezegd: er is in het geheel geen sprake van een directe goddelijke bezieling van de vrucht, maar de vrucht ontvangt het leven van zijn ouders. Zacchia kon of wilde dit echter niet zeggen. Wellicht was hij er zich van bewust dat hij geen voet meer op Vaticaanse bodem zou kunnen zetten wanneer hij rechtstreeks bezwaar zou maken tegen het creationisme.²¹⁰ Immers, deze zielsleer was niet alleen de bodem onder de morele status van de vrucht²¹¹ maar ook onder de heilsleer van Augustinus.²¹² Zacchia kreeg van paus Innocentius X in 1644 een eretitel voor zijn verdienste en zijn vernieuwende wetenschappelijke inzichten.²¹³ Als tegenprestatie conformeerde hij zich aan de opvattingen van de kerk en is hij milder over de bestaande opvattingen. Zijn commentaar op 'onze' tekst en zijn visie op de zielsleer werden door kerk uitgelegd als een aanwijzing dat de vrucht tijdens de conceptie de ziel ontvangt van God. De goddelijke bezieling als de religieuze norm voor de morele status van de vrucht kon zodoende gehandhaafd blijven. De reactie van de kerk ten aanzien van Zacchia's visie op de zielsleer herinnert aan de wijze waarop Johannes van Napels het belagersbeginsel had verklaard. Evenals Johannes van Napels de scherpste angel uit het abortus debat had verwijderd zonder het belagersbeginsel ter discussie te stellen, zo haalde de kerkelijke gezagsdragers de angel uit de zielsleer van Zacchia.

5.3.3.6 Theophile Raynaud

Fienus en Zacchia hadden hoe dan ook wat losgemaakt met hun opvattingen over de ziel en de bezieling. Deze kwestie raakte immers de

210 Paolo Zacchia (1584-1659) was als arts verbonden aan het Vaticaan

211 Thomas van Aquino had - in aansluiting op de kerkvaders - gebruik gemaakt van het traditionele onderscheid tussen 'onbezielde' en 'bezielde'. Aan de uitleg van Ex.21:22 vv. had hij derhalve de consequentie verbonden dat alleen het doden van de bezielde vrucht (*puerperii animati*) moord is.

212 Zie § 5.3.2 hiervoor.

213 J.T. Noonan, *Abortion*, 34-35

morele status van de vrucht en daarmee ook de discussie over de behandeling van zwangere vrouwen. Deze discussie werd in de zeventiende eeuw vooral beheerst door de gezichtspunten die Antonius van Cordoba en Thomas Sanchez hadden ingebracht. De eerste vond geleidelijk meer bijval voor zijn onderscheid tussen *medicinae de se salutifera* en *medicinae de se mortifera*.²¹⁴ De opvatting van de laatste dat de vrucht kan worden beschouwd als een ‘pseudo-belager’ viel - zoals gezegd - in veel minder goede aarde. Bezwaren kwamen er van onder meer Ioannes Azor.²¹⁵ Zijn kritiek spitste zich toe op het punt dat de ‘bezielde’ vrucht als een (pseudo-) belager wordt aangemerkt. Azor is van mening dat het belagersbeginsel niet kan worden gebruikt om de therapeutische abortus te verdedigen. Hij stelt zich op het standpunt dat dit beginsel niet van toepassing kan zijn op de vrucht omdat de ‘bezielde’ vrucht een onschuldig persoon is en derhalve niet verantwoordelijk kan worden gehouden voor welke bedreiging of gevaar voor de vrouw dan ook. Azor veroordeelt derhalve elke medische handeling van een zwangere vrouw, waarbij direkt of indirekt een gevaar bestaat voor de ‘gevormde’ vrucht. Azor wenst vast te houden aan het door Johannes van Napels gemaakte onderscheid tussen de ‘onbezielde’ en de ‘bezielde’ vrucht, hetgeen betekent dat risicodragende therapeutische behandelingen van zwangere vrouwen alleen in de eerste stadium van de zwangerschap zijn toegestaan. Is de vrucht eenmaal ‘bezielde’, dan behoren therapeutische behandelingen die een risico inhouden voor de vrucht, achterwege te blijven.

214 Peter van Navarra (?-1590), *De Ablatorum restitutione*, Brescia, 1605, 2.3; Johannes de Lugo (1583 -1660), *Gynecology*, 66-67. Leonard Lessius (1554-1623), *De iustitia et iure*, Antwerpen 1612, Lib.2, c.9, d.10. Lessius stelt dat er geen dwingende reden is om een zieke zwangere vrouw te genezen ten koste van de vrucht. Maar wanneer vaststaat dat de vrouw en de vrucht sterven, mag een arts medicijnen verstrekken die een bedreiging vormen voor de zwangerschap. Zijn argument hiervoor is dat de vrouw mag waken over haar gezondheid. Vgl. Joannes de Lugo (1583-1660), *De ortu infantium*, in: *Opera Omnia*, Lyons, 1665, 9, 1-9; H. Busenbaum (1609-1668), *Quaestionum moralium* (Lyon 1626), Tr.29, c.6, q.1.n.99; P. Laymann (1574-1635), *Theologia moralis*, 3-3.3.4.2. 2. Laymann is van mening dat de ongevormde vrucht in sommige gevallen als een belager kan worden aangemerkt uit: J. Connery, o.c., 124-129, 149-159, 173-177.

215 I. Azor (?-1603), *Institutiones morales, Vigesimo secondo*, Rome, 1610, 3.2.3, uit: J. Connery, o.c., 233. J.T. Noonan, o.c., 336. Zie ook: Comitulus (1545-1626), *Responsa moralia*, Rouen, 1709, lib.4. q.13 *de abortu*. Hij wijst ook de therapeutische abortus van de ‘onbezielde’ vrucht af. Een visie die hij deelt met zijn tijdgenoot Basilius Pontius van Leon (1570-1629), *De sacramento matrimonii*, Lib.10, c.13, n.2.; Vincent Filliucius, *Questionum moralium*, Tr.29, c.6. q.1 n.99; A. Diana (1585-1663), *Resolutiones*. uit: J. Connery, a.l.

De Franse jezuïet Theophile Raynaud dient Azor van repliek die de moeite waard is om te vermelden.²¹⁶ In zijn uitvoerige verhandeling over de voor- en nadelen van een keizersnede²¹⁷ behandelt hij in het tiende hoofdstuk de therapeutische abortus. Hij opent met een kort overzicht van de verschillende opvattingen. Uit dat overzicht concludeert hij dat de scepsis van moraaltheologen tegenover de therapeutische behandeling van zwangere vrouwen wordt veroorzaakt door het beginsel, dat indien men iemand niet kunt helpen zonder een ander letsel toe te brengen, het beter is dat men die persoon niet helpt.²¹⁸ Het is op grond van dat beginsel - zo vervolgt hij - dat een meerderheid onder de moraaltheologen een therapeutische abortus afwijst. Raynaud meent evenwel dat een dergelijk beginsel leidt tot een ad absurdum wanneer het universeel wordt toegepast. Hij is dan ook van mening dat het niet kan worden toegepast in geval van de medische behandeling van zwangere vrouwen.

Vervolgens geeft hij enkele motieven van niet bij name genoemde schrijvers die het leven van de vrouw voorrang verlenen boven dat van het embryo.²¹⁹ Een van de motieven daarvoor is dat de belangen van de vrouw zwaarder wegen. De vrouw heeft het eerste recht op leven omdat zij de oorzaak is en het embryo is het gevolg. Het is niet goed de oorzaak te vernietigen terwille van het gevolg, meent Raynaud. Een ander motief is dat het niet goed is, dat wanneer iemand wel doet aan een ander daar vervolgens letsel of schade van ondervindt. In het laatste motief dat we hier willen noemen, gaat Raynaud rechtstreeks in tegen de katholieke moraal. Hij stelt dat wanneer de vrucht zijn eigen mening zou kunnen geven, hij zeker niet de oorzaak zou willen zijn van zijn moeders dood om zelf te kunnen overleven. Een weldenkend mens zou het als ondankbaarheid van de ernstigste soort opvatten als het anders was.

In zijn pleidooi voor de therapeutische abortus gaat hij vervolgens in op de bezwaren die door Azor en anderen waren ingebracht tegen de theorie van Sanchez. Zijn repliek komt hierop neer dat in geval van complicaties die levensbedreigend zijn voor de vrouw, de intentie van de vrucht geen rol speelt omdat de vrucht geen *rationeel* wezen is zoals Fienus al had

216 Theophile Raynaud (1582-1663), *De ortu infantium*, in: *Opera Omnia*, Lyons, 1665, Cap. 10, uit: J. Connery, o.c., 159-161. Vgl.: J.T. Noonan, o.c., 370.

217 De keizersnede werd slechts bij hoge uitzondering uitgevoerd omdat de vrouw in verreweg de meeste gevallen overleed. Deze praktijk wordt door moraaltheologen en artsen dan ook veelal afgewezen. Zie J. Connery, o.c., 160. Zie verder: M.M. Lamens-Van Malenstein, *Oefening en bespiegeling, Het verloskunde onderwijs van M.S. du Pui (1754-1834) te Leiden*, Erasmus Publishing, Rotterdam, 1997, 222

218 *De ortu infantium*, 1-9, uit: J. Connery, o.c., 160.

219 J. Connery, o.c., 160.

aangegeven.²²⁰ Raynaud stemt dan ook in met de opvatting van zijn opponenten, dat de vrucht niet verantwoordelijk kan worden gehouden voor de ziekte van de zwangere vrouw en dus 'onschuldig' is, omdat hij niet bewust handelt. De onschuld van de vrucht is - volgens Raynaud - echter geen reden om het belagersbeginsel af te wijzen. Hij is van mening dat het belagersbeginsel niet moet worden uitgelegd in termen van morele verantwoordelijkheid van de vrucht voor de levensbedreigende situatie waarin de vrouw is komen te verkeren. Dat zou betekenen dat men ook een moordenaar niet als belager kan beschouwen maar alleen het mes waarmee de moord is gepleegd. Raynaud wil hiermee aangeven dat de 'onschuld' van de vrucht niet betekent dat hij niet de oorzaak is van de ziekte van de vrouw. Hij volgt hier de redenering die we al kennen van Maimonides, namelijk dat de vrucht geen belager is, maar hij is *als* een belager. Raynaud is evenals Maimonides, Thomas van Aquino en Antonius van Cordoba van mening dat niet de intenties van de dader maar de gevolgen voor het slachtoffer bepalend zijn voor de toepassing van het belagersbeginsel.²²¹

Om zijn standpunt toe te lichten, maakt Raynaud gebruik van de reeds door Antonius van Cordoba toegepaste analogie van de 'vluchtende ruiter'. De vraag is - volgens Raynaud - of de ruiter omwille van het leven van het spelende kind zijn vluchtpoging moet staken. Hij stelt zich op het standpunt dat van de ruiter niet kan worden verwacht dat hij zijn vluchtpoging opgeeft terwille van het kind, zelfs niet wanneer dit de dood van het kind tot gevolg heeft. Raynaud houdt zijn lezerspubliek voor dat het spelende kind weliswaar geen directe bedreiging vormt voor de ruiter, maar dat het wel een belemmering vormt voor zijn vluchtpoging. Evenals het spelende kind op de smalle brug een cruciaal oponthoud kan betekenen voor de vluchtende ruiter, zo kan ook de vrucht een belemmering vormen voor het leven van de vrouw en haar herstel in de weg staan.²²² Maar Raynaud gaat verder. Niet alleen de vrouw mag zich beroepen op het belagersbeginsel,

220 In deze stelling komt het belang van Paolo Zacchia's stelling naar voren dat 'beweging' geen criterium is voor rationaliteit van de vrucht, maar slechts een indicatie is dat de vrucht leeft.

221 Vgl.: I. de Lugo (1583-1660), *Disputationes Scholasticae*, Vol.6, d.10, s.5, n.131 ev., uit: J. Connery, o.c., 175-177. Ioannes de Lugo stelt dat een vrouw haar eigen leven mag beschermen tegen gevaren en dus ook tegen levensbedreigende complicaties tijdens de zwangerschap. In dat geval is het doden van de vrucht niet het opzettelijk doden van een onschuldig persoon, maar abortus is een bewuste maar ongewilde menselijke interventie in de zwangerschap; een middel om het leven van de vrouw te redden.

222 Raynaud wordt gevolgd door D. Viscosy, *L'embryotomia nei suoi rapporti colla morale cattolica*, Napels, 1879

ook een arts of een vroedvrouw is het toegestaan daarbij te assisteren. De overweging van de arts/de vroedvrouw of de dood van de vrucht/ het kind is voorzien of beoogd is op dat moment niet relevant, zo meent Raynaud. Raynaud stelt tenslotte dat artsen die in geval van een zware bevalling een craniotomie toelaten om het leven van de vrouw te redden, de instemming hebben van Tertullianus en de jurist Marianus Socinus.²²³

5.3.4 naar een absolute beschermwaardigheid

5.3.4.1 minderheidsstandpunten

Voor we verder gaan met het abortusdebat tussen voornamelijk rooms-katholieke moraaltheologen, zullen we enkele minderheidsposities behandelen. Het in christelijke kringen gevoerde debat over de omgang met de vrucht ging vrijwel volledig aan de joodse leermeesters en artsen voorbij. Voor de rabbijnen waren Rashi's uitleg van Ex.21:22vv. en Maimonides' verklaring van het belagersbeginsel de uitgangspunten voor een debat over de omgang met de vrucht. De opvattingen van de rabbijnen over de medische behandeling van zwangere vrouwen kwamen dan ook overeen met de posities van Antonius van Cordoba en Theophile Raynaud.

Een opmerkelijke uitzondering is het standpunt van rabbijn Joseph Trani van Constantinopel in de eerste helft van de 16e eeuw. Hij stelt dat een door de vrouw gewenste abortus niet als moord kan worden aangemerkt omdat het veroorzaken van een abortus door derden wordt gezien als het vernietigen van persoonlijk bezit waarvoor financiële compensatie moet worden betaald.²²⁴ Dat Trani hier verwijst naar de wet in Ex.21:22vv. leidt geen twijfel. Trani is verder van mening dat een gewenste abortus - op grond van dezelfde tekst - hooguit als een onrechtmatige daad kan worden beschouwd omdat de vrouw zichzelf letsel of schade toebrengt. Trani kan deze redenering volgen, omdat hij de vrucht ziet als 'deel van moeder'. De veroordeling van abortus als een onrechtmatige daad gaat terug op een regel van Maimonides dat iemand zichzelf geen letsel of schade mag toebrengen.²²⁵

De opvatting van Trani vinden we terug bij Johannes Marcus. Deze vooraanstaande filosoof en arts uit Bohemen stelde zich op het standpunt dat de vrucht niet beschikt over een rationele ziel gedurende de

²²³ Zie § 3.3.1 en 5.3.2 hiervoor.

²²⁴ D.M. Feldman, o.c., 256; I. Jakobovits, o.c., 186.

²²⁵ *Hovel u-Mazzik*, 5, 1. Zie ook: *Shulan Arukh H.M.* 420, 6 bij *bBava Kamma* 90b. *Hilkhoth Nizkei HaGuf*, H.M. 4, uit: D.M. Feldman. a.l.

zwangerschap. Volgens zijn redenering mag een zwangerschap de medische behandeling van vrouwen niet in de weg staan, ongeacht het stadium waarin de vrucht zich bevindt. Zijn vriend, de Praagse theoloog Johannes Caramuel Lobkowitz, volgt hem daarin.²²⁶ Hij is van mening dat de rationele bezieling als norm voor de morele status van de vrucht is achterhaald. Om de therapeutische behandeling van zwangere vrouwen te verdedigen, maakt hij gebruik van het belagersbeginsel zoals dat door Maimonides en Thomas van Aquino was verklaard: de vrucht mag worden gedood om het leven van de vrouw te redden omdat hij is *a/s* een belager. Dat er een groot verschil is tussen de standpunten van de joodse leermeesters en kerkelijke gezagsdragers in Rome blijkt uit het feit dat de pausen Alexander VII en Innocentius de XI de opvattingen van Lobkowitz en Marcus veroordeelden.

Maar laten we nog even terugkeren naar de opvattingen van de rabbijnen. Trani's geloofsgenoten konden maar moeilijk wennen aan de implicaties van zijn betoog, namelijk dat in feite geen enkele abortus kon worden veroordeeld. Zij constateerden terecht dat Maimonides door gebruik te maken van het belagersbeginsel juist heeft gepoogd de vrucht te beschermen tegen willekeur.²²⁷ Rabbijnen uit de negentiende en twintigste eeuw wezen er vervolgens vooral op dat de door de vrouw gewenste abortus een miskenning inhoudt van de opdracht: vermenigvuldig u en wordt talrijk²²⁸. De joodse leermeesters waren evenwel unaniem in hun oordeel dat een abortus geoorloofd is, meer nog: verplicht is, indien het leven van de vrouw in het geding en niet op een andere wijze kan worden gered.²²⁹ Het debat over de medische behandeling van zwangere vrouwen leefde dan ook nauwelijks onder de joodse leermeesters, hetgeen goed wordt geïllustreerd door het feit dat in belangrijke medische standaardwerken uit de tweede helft van de zeventiende eeuw wordt gezwezen over de therapeutische abortus.²³⁰

226 I.C. Lobkowitz (1606-1682), *Theologica fundamentalis* (Lyon 1657), Tom.1, nn.1622-27; *Ibid.*, Tom.4, *Theologica praeterintentionalis* (Lyon 1664), nn. 2795-2804 uit: J. Connery 183-185.

227 Rabbijn Aryeh Lifschutz, *Responsa Tzofnat Pa'aneah*, Vol.1 (Dvinsk, 1934), No. 59; *Responsa Ateret Hakhamim*, E.H., No.1, uit: D.M. Feldman, o.c., 256-257

228 bYevamot 63b

229 I. Jakobovits, o.c., 187, 189.

230 Jacob Zahalon, 'Otzar Hahayim, Venetië, 1683 en Tobias Cohen, *Ma'asei Tuviah*, Venetië, 1707, zwijgen in hun werken over abortus. Jakobovits (*Ibid.*, a.l.) maakt uit dit 'zwijgen' op dat therapeutische abortus geheel in onbruik raakte onder joodse artsen. Zie de posities van: rabbi Isaak Schorr (d.1776); rabbi Jacob Schorr; Joseph Teomin (d.1792) en rabbi Ezekiel Landau (d.1793)

In protestantse kringen was - zover ons bekend - nauwelijks sprake van een abortusdebat. Voor de protestanten waren regelingen die samenhangen met het huwelijk in de eerste plaats een zaak van de overheid, waarmee de kerk zich maar in beperkte mate moest bemoeien. Van het doordenken van een praktische ethiek kwam overigens ook niet veel terecht vanwege het geharrewar tussen de verschillende stromingen, laat Voetius weten.²³¹ De protestanten werden echter na verloop van tijd min of meer gedwongen om over kwesties als huwelijk, gezinsvorming en gezinsplanning na te denken daar de samenleving zich op een aantal punten anders ontwikkelde dan wellicht was voorzien. In Frankrijk was verzet gerezen tegen de traditionele opvattingen over het huwelijk. Er bleek een grote belangstelling te bestaan voor voorlichting op het gebied van gezinsplanning en die voorlichting bleef niet zonder resultaat.²³² In de tweede helft van de 18e eeuw daalde het geboortecijfer in Frankrijk reeds spectaculair.²³³ Soortgelijke ontwikkelingen deden zich een eeuw later voor in andere westerse landen.²³⁴ De protestantse ethiek richtte zich echter vooral op de eigen kring en naar de maatstaven van de Reformatoren, hetgeen betekende dat de Schrift en datgene "wat de kerk als dogma belijdt" de bronnen waren voor de normen en waarden in het huwelijk en de omgang met de vrucht.²³⁵ Hun opvattingen

-
- 231 Voetius: "Het was het woelen der Remonstranten, die ons de heele practijcke der Theologie tot enkel hayrklieven, procedueren ende pleytingen, by na souden gebracht hebben", in: zijn *Praefatie* voor de werken van Willem Teelinck, 1631, uit: W. Geesink, o.c., vol.II, 470. De eerste gereformeerde ethiek is van Lambert Danaeu, *Ethices Christianae libri tres*, 1577. Met name het eerste deel is een op Aristoteles geënt werk, hoewel Luther nog minder gunstig dacht over Aristoteles, kwam Melanchthon er al snel achter dat de protestantse ethiek niet zonder deze klassieke filosoof kon (W. Geesink, *Gereformeerde Ethiek*, vol.II, 456). Zie voor een historisch overzicht van de verdere ontwikkelingen in de gereformeerde ethiek tussen de 17e - 20e eeuw W. Geesink, *Gereformeerde Ethiek*, vol.I, 156-173, vol.II, 453-51.
- 232 Zie voor een uitvoerige beschrijving J.T. Noonan, o.c., 387ev.
- 233 In 1771 werden er in Frankrijk 38,6 kinderen geboren per 1000 inwoners. In 1800 was dat gedaald tot 32; in 1829 tot 30 en tenslotte in 1856 tot 26,3.
- 234 Baanbrekend werk op dit punt werd in Nederland verricht door Aletta Jacobs. Zij verwierf onder meer faam met het opzetten van voorlichtingsbureaus voor vroedvrouwen. Zie voor de emancipatie van de vrouw in de V.S.: Emma Angell Drake, *What a Young Wife Ought To Know*, Philadelphia, 1897, 130-132. Drake pleitte voor het zelfbeschikkingsrecht van de vrouw. De vrouw moet voorrang verlenen aan haar gezondheid boven het krijgen van kinderen. Zie verder: J. Connery, o.c., 211-212.; J.T. Noonan, o.c., 438 ev.; L.A. Kalland, "Views and positions of the christian church, an historical review", in: *Birth Control and the Christian*, 417- 463, 448ev.
- 235 W. Geesink, *Gereformeerde Ethiek*, vol.I, 180. "Onder bronnen [van de theologische ethiek JtL] verstaan we hier de kenbronnen van wat Gods geopenbaarde wil is voor de zelfbepaling van den christen in de relatie tot de medemenschen en welke wil den inhoud of de stof vormt van wat in den vorm van een systeem wordt voorgedragen...

over de omgang met de vrucht ontleenden zij aan de “door God geopenbaarde wil” in de Schrift.²³⁶

Maar wat is die “geopenbaarde wil”? Over deze vraag was verschil van inzicht gerezen, althans wat betreft ‘onze’ tekst. De protestanten hadden tot dusver Ex. 21:22vv. vertaald en verklaard zoals Rashi dat gedaan had. In het midden van de negentiende eeuw kwam daarin echter verandering. Er verschenen nieuwe interpretaties van Ex.21:22vv. van de hand van A.Geiger, C.F. Keil en F. Delitzsch. Vooral Geiger en Keil maken bezwaar tegen de tot dan toe gebruikelijke morele implicatie dat de MT-lezing van Ex.21:22vv. een waardeverschil impliceert tussen de vrouw en de vrucht. Geiger wijst er op dat het eerste alternatief in vs. 22 niet noodzakelijk verwijst naar een abortus (*Fehlgeburt*), maar wellicht naar een vroeggeboorte (*Frühgeburt*) en het tweede alternatief in vs.23 verwijst niet naar de dood van de vrouw, maar naar de dood van het kind. Deze uitleg van Ex.21:22vv. heeft de implicatie dat in het eerste alternatief het veroorzaken van een vroeggeboorte wordt bestraft met een boete en in het tweede alternatief wordt voor het doden van de vrucht de doodstraf geëist.²³⁷ Deze verklaring paste in de tijdgeest waarin de liberale opvattingen over huwelijk en gezinsplanning als een bedreiging van de christelijke normen en waarden werden opgevat.²³⁸ Dat wordt vooral goed zichtbaar in de visie op de seksuele moraal. Er is al gemeld dat de inhoudelijke kloof tussen de protestantse denkers en de katholieke moraaltheologen betrekkelijk gering was op het gebied van de seksuele moraal; ook in protestantse kringen zag men een natuurlijke verbondenheid tussen sexualiteit en voortplanting.²³⁹ De maatschappelijke ontwikkelingen

Wat deze bronnen betreft zijn die der theologische ethiek, krachtens haar dogmatisch karakter, dezelfde als die der dogmatiek en komen als zoodanig in aanmerking: 1) De heilige Schrift. 2) De belijdenis. 3) Het christelijk bewustzijn” (Ibid., vol.I, 179 Zie ook: Ibid., vol.II, 454).

236 D.W. Geesink, o.c., 173 ev., 189, 197, 234-235.

237 A. Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, Breslau 1857, 436; C.F. Keil en F. Delitzsch, *Biblischer Commentar über die Bücher Mose's I*, Leipzig, 1861, 472-473. Vgl.: A. Dillmann, *Die Bücher Exodus und Leviticus*, Leipzig 1880, 231. Zie ook: § 1.2.3 en 1.2.4 hiervoor. Aan A. Geiger & C.F. Keil ontleent B.S. Jackson zijn these voor het *Urgesetz*. Evenals Calvin stelt Keil dat het opzettelijk doden van de gevormde vrucht als moord moet worden aangemerkt. Zie ook: B.S. Jackson, o.c., 292. Vgl.: hoofdstuk 1, noot 1, 71, 104 hiervoor.

238 Vgl.: H. van den Boer van den Berg, *De Juiste Keuze, morele dilemma's van toekomstige ouders*, proefschrift, Leiden, 1997, 126 “De jurist Van Tienhoven van de Boogaard schrijft in 1887 dat ‘in de volksovertuiging abortus voor de vijfde maand geen misdrijf is, daar men vindt dat de vrucht het eerst begint te leven omtrent het midden van de zwangerschap”.

239 Zie: D.S. Bailey, 165-231; 294 - 303. Zie ook: W. Geesink, o.c., vol.II, 458 457-460

op het gebied van gezinsplanning werden dan ook met scepsis ontvangen. Veelzeggend is in dit verband een passage uit Geesinks *Gereformeerde Ethiek*: "Het Neo-Malthusianisme²⁴⁰ leert: beperking door het voorkomen van de bevruchting bij onbeperkte geslachtsgemeenschap door toepassing van zgn. Neo-Malthusiaanse middelen. Dit is zedelijk ongeoorloofd en wel hierom: het is een zonde onmiddellijk tegen God; geslachtsgemeenschap en bevruchting zijn tweeërlei. De eerste staat aan den mensch, is van zijn wil afhankelijk, de tweede is dat niet. Het ontstaan van het nieuwe leven is iets, dat niet aan den wil van den mensch staat. Maar wijl er geen toeval is staat de tweede aan God. Men kan het Neo-Malthusianisme niet bestrijden met het zesde gebod; een leven dat er niet is kan men niet doodden. De zonde tegen God ligt hier anders: het is ingrijpen in Gods recht, God niet God laten. Eer valt deze zonde onder het eerste gebod als ongodvruchtigheid. Wie toch na de geslachtsgemeenschap beslissen wil over het al of niet ontstaan van het nieuwe leven, kent zichzelf een recht toe, dat alleen toekomt aan God".²⁴¹ Uit deze passage komt naar voren dat de protestantse denkers voor hun morele opvattingen over sexualiteit in hoge mate steunden op de denkbeelden van Thomas van Aquino.²⁴² Deze visie weerklinkt tot op heden in commentaren van joodse en protestantse denkers.²⁴³

Ten aanzien van de medische behandeling van zwangere vrouwen volgden de protestanten de overheidsbesluiten die inhoudelijk goeddeels overeenkwamen met de opvattingen van de joodse leermeesters, Van Cordoba en Raynaud. J. Douma schrijft in dit verband: "In een wetsontwerp uit 1879 inzake abortus stond te lezen: "Hij die, *behalve in geval van levensgevaar voor de vrouw of de vrucht*, opzettelijk de afdrijving of den

240 Zie voor het ontstaan en de ontwikkelingen van deze beweging in Europa en de VS. D.S. Bailey, o.c., 245-246, 260 ev. De beweging maakte opgang door een spraakmakend boek van C. Knowlton, *The Fruits of Philosophy*, uit: J.T. Noonan, o.c., 406.

241 W. Geesink, o.c., vol.II, 289-290.

242 Zie ook de uitvoerige analyse van D.S. Bailey, o.c., 260 ev.

243 Zie onder meer J. W. Montgomery, "The christian view of the fetus", in: *Birth Control and the Christian*, 69-89. Vgl.: Umberto Cassuto, *Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem, 1967, 275 "When men strive together and they hurt unintentionally a woman with child, and her children come forth but no mischief happens - that is, the woman and the children do not die - the one who hurt her shall surely be punished by a fine. But if any mischief happen, that is, if the woman dies or the children die, then you shall give life for life". De verklaring van Cassuto komt er op neer, dat zelfs voor het onopzettelijke veroorzaken van een abortus de doodstraf geldt. Zijn verklaring doet denken aan de uitleg van Bernard van Pavia zeven eeuwen eerder. In de tweede helft van de twintigste eeuw voltrok zich in West Europa een radicale omwenteling.

dood van de vrucht veroorzaakt” etc. (en dan volgt de strafbepaling)”. Abortus provocatus op medische indicatie is nooit strafbaar gesteld. Men achtte dit destijds zo vanzelfsprekend, dat het niet nodig werd geoordeeld hierover in de wet een opmerking te maken. De hierboven cursief geplaatste woorden, die in het wetsontwerp waren opgenomen, werden geschrapt en kwamen dus niet voor in de daarna aanvaarde wet. Ook tijdens de wijziging van onze abortuswetgeving in 1911 verklaarde de toenmalige minister Regout dat het vermelden van de medische indicatie als uitzondering overbodig was. De medicus die in zo’n grensgeval aborteerde, had niets te vrezen. Hij zou gedekt zijn als hij handelde naar de regels der kunst”²⁴⁴. Maar dat betekent niet dat een ieder zich kon vinden in deze opstelling.

5.3.4.2 de rooms-katholieke moraal

Rooms-katholieke moraaltheologen bleven bezwaren houden tegen de therapeutische behandeling van de zwangere vrouw. Illustratief voor de oppositie tegen de ‘lichtzinnigheid’ en de ‘nieuwlichterij’ vanaf 17^e eeuw is het betoog van Dominic Viva²⁴⁵. Hij maakte deel uit van de behoudende stroming onder katholieke moraaltheologen²⁴⁶. Viva was van mening dat ten aanzien van therapeutische abortus in zijn algemeenheid terughoudendheid geboden bleef. Hij was sceptisch over de ‘nieuwe’ zielsleer van Fienus en de interpretatie ervan door Johannes Marcus dat de vrucht gedurende de gehele prenatale periode niet beschikt over een rationele ziel. Volgens Viva was die nieuw verworven kennis ten aanzien van de conceptie wankel. De kerk kon maar beter het traditionele standpunt handhaven en de vrucht zodra hij is gevormd, als persoon beschouwen. Tegenover Marcus verdedigde hij de onmiddellijke bezieling met verwijzing naar Tertullianus’ tractaat over de ziel.²⁴⁷ Ook in een ander argument van Viva is het pleidooi van deze latijnse kerkvader herkenbaar, namelijk wanneer hij de ervaring van zwangere vrouwen noemt als argument dat de

244 J. Douma, o.c., 66-67. Vgl.: K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III, 4, 473-484, spec. 481: “Man muss aber von Gottes Gebot her sagen: wo zwischen dem Leben bzw. den gesunden Leben der Mutter und dem des Kindes zu wählen ist da kann die Tötung des Kindes im Mutterleib erlaubt und geboten sein, da kann die menschliche Entscheidung - immer unter Voraussetzung der vorhin angegebenen Kautelen - in diesem Sinne vollzogen werden”.

245 D. Viva (1648-1726), *Theologica trutina*, Padua, 1737, 34-35, uit: J. Connery, o.c., 190-191

246 C. La Croix (1652-1714), *Theologia moralis*, Cologne, 1716, Lib. 3, 1; Patricius Sporer (?-1714), *Theologia moralis*, 1731, Tom.3, 3.4

247 Vgl.: *De Anima*, 12, 3-5; 19, 1ev. Zie: § 3.3.1 hiervoor.

vrucht leeft voor de geboorte.²⁴⁸ Het is vervolgens niet ondenkbaar dat Viva ook zijn conclusie dat therapeutische abortus wel is toegestaan, deels ontleent aan Tertullianus. Maar - zo voegt hij toe - alleen wanneer kan worden aangetoond dat de vrucht een directe belager is van de vrouw. Indien dat niet het geval is dan is het beter dat men de dood van twee personen accepteert dan dat men één *onschuldig* persoon (bewust) het leven beneemt.²⁴⁹

Dat de vrucht geen kwade intenties heeft en zijn moeder niet bewust naar het leven staat daarvan was een ieder zich bewust. Viva's betoog herinnert derhalve niet alleen inhoudelijk, maar ook wat zijn intenties betreft, aan de opvatting van Johannes van Napels. Zijn betoog komt er op neer dat het belagersbeginsel niet ter discussie staat, maar dat het niet van toepassing is op de therapeutische abortus. Viva's visie is illustratief voor de katholieke moraaltheologen uit deze periode en vormt de basis voor de opvattingen van de latere moraaltheologen uit de 18e en de 19e eeuw. Deze opvattingen worden gekenmerkt door een groeiend verzet tegen de medisch-technische ontwikkelingen op het gebied van de gynaecologie. De Franse kardinaal en gezaghebbende moraaltheoloog T.Gousset was bijvoorbeeld van mening dat men bij de beoordeling van abortus geen onderscheid behoorde te maken tussen de 'onbezielde' en de 'bezielde' vrucht zoals Liguori nog wel gedaan had.²⁵⁰ Naar zijn opvatting moest men er van uitgaan dat de vrucht het leven ontvangt tijdens de conceptie en derhalve behoorde elke abortus als moord te worden aangemerkt.²⁵¹

248 Ibid., o.c., 25, 2-5; 27, 1-4

249 J. Connery, o.c., 190-191

250 Alfonso van Liguori, *Theologia Moralis*. (2 vol. 1753, 1755). Hij herhaalt deels de standpunten van Thomas Sanchez. Therapeutische behandeling van de zwangere vrouw is toegestaan, uit: J.T. Noonan, *Abortion*, 31-32

251 T. Gousset (1792-1869), *Theologia moralis universa*, Vol.II, Milan, 1896, 490 ev.; Idem, *Theologie morale à l'usage des curés et des confesseurs*, Paris, 1874, n.621. Goussets stelling hangt wellicht samen met de ontdekking van K.E. von Baer. Hij publiceerde in 1827 een artikel waarin hij de resultaten van zijn wetenschappelijk onderzoek omtrent de bevruchting publiceert. Daarbij definieert hij conceptie als het bevruchten van een vrouwelijke eicel door een mannelijke zaadcel. Deze ontdekking maakte een einde aan een discussie op dit punt, die meer dan twee millennia had geduurd. Zie: C. Singer & E. Ashworth, *A Short History of Medicine*, 2nd edd., Oxford, 1928, 204. Vgl.: M. Nardi, *Dissertatio de onanisme conjugali*, Toulouse, 1876; J.P. Gury, *Compendium theologiae moralis, De quinto praecepto*, Lyon, 1853. Gury is van mening dat, hoewel de vrucht vanaf conceptie niet is beziel, therapeutische abortus niet kan worden toegestaan ook al heeft dit tot gevolg dat moeder en kind sterven. Het doden van de 'onbezielde' vrucht wordt verstaan als het doden van een mens in wording. (Ibid., art.3, p.2), uit: J. Connery, 211; J.T. Noonan, *Abortion*, 39; Idem, *Contraception*, 396-399, 402, 414-438.

Gousset krijgt bijval wanneer in 1869 *Effraenatum* van Sixtus V in ere wordt hersteld.²⁵² Vanaf dat moment maakt de katholieke moraal geen onderscheid meer tussen de ongevormde en de gevormde vrucht bij de behandeling van het abortusvraagstuk: elke bewuste handeling die de dood van de vrucht tot gevolg heeft, wordt als het opzettelijk doden van een persoon opgevat.

Vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw ontspint zich dientengevolge opnieuw een discussie tussen behoudende en liberale katholieke moraaltheologen met betrekking tot de therapeutische behandeling van zwangere vrouwen. In deze discussie worden opnieuw tal van bestaande posities, gezichtspunten en opvattingen herhaald.²⁵³ Een voorbeeld is de omvangrijke studie van Daniel Viscosi waarin hij embryotomie verdedigt.²⁵⁴ Vanuit het principe dat het opzettelijk doden van een onschuldige persoon altijd moord is en derhalve moreel onaanvaardbaar wordt geacht, poogt hij aan te tonen dat therapeutische abortus en craniotomie niet kunnen worden opgevat als het opzettelijk doden van de vrucht.²⁵⁵ Om zijn stelling te verdedigen maakt hij onder meer gebruik van Van Cordoba's onderscheid tussen de directe en de indirecte gevolgen van een handeling. Viscosi stelt dat, wanneer de dood wordt beoogd, er altijd sprake is van moord, ongeacht de aard van de omstandigheden. Indien echter de dood niet is beoogd dan is de handeling niet opzettelijk en dus ongewild. In dat laatste geval is de dood van de vrucht geen moord.²⁵⁶

252 AAS 5, 298, uit: J.Connelly, o.c., 212 en in 1917 opgenomen in de *Codex iuris canonici*, c. 2350, par.1. Veelzeggend is in dit verband de opmerking van J. Connelly (o.c., 212): "This is legislation, not teaching. Distinctions the Church makes, or does not make, in regard to penalties do not constitute church teaching. So while it is true that the Church today penalizes abortion at any stage, it would be wrong to conclude from this that it teaches immediate animation or infusion of a rational soul in the fetus. This it has never done". Vgl.: B. Häring, *The Law of Christ*, vert: E. Kaiser, New York, 1966, 206, uit: J.T. Noonan, o.c., 39-42. Zie B. Häring, "A Theological Evaluation", 133ev. Vgl.: *Gaudium et Spes, Concilii Oecumenici Vaticani II Constitutiones, Decreta, Declarationes*, edd.: Florentio Romita, 1967, sec. 49: "Ille autem amor, utpote eminentur humanus, cum a persona in personam voluntatis affectu dirigatur, totius personae bonum complectitur ideoque corporis animaeque expressiones peculiari dignitate ditare easque tamquam elementa ac signa specialia coniugalis amicitiae nobilitare valet". Zie echter het commentaar van J.T. Noonan, o.c., 550-554.

253 Zie bijv. de standpunten van Eschbach versus Avanzini in J. Connelly, o.c., 225-237

254 D. Viscosi, *L'embryotomie nei suoi rapporti colla morale cattolica*, Naples, 1879, uit J. Connelly, o.c., 237-238.

255 Merk op dat Viscosi hier schippert tussen de posities van Corduba en Raynaud. Met dit verschil dat Raynaud de verantwoordelijkheid wil dragen voor zijn handelen.

256 Vgl.: G.W. Geesink, o.c., 388 ev. 391-392

Als gezaghebbende getuigen voor zijn standpunt verwijst Viscosi onder meer naar Tertullanus' opmerking dat de vrucht als een *matricida* moet worden aangemerkt, indien hij het leven van de vrouw bedreigt. Daarnaast wijst hij op Thomas' interpretatie van het belagersbeginsel dat naar zijn mening niet alleen geldt voor de vrouw, maar ook betrekking heeft op de arts. Verder noemt hij Raynauds verklaring van het belagersbeginsel.²⁵⁷ Tenslotte neemt hij van Van Cordoba de opvatting over dat de levensbedreigende situatie van de vrouw de arts niet onberoerd mag laten en dat de arts niet de dood van de vrucht beoogt, maar het leven van de vrouw beoogt te redden.²⁵⁸ Een therapeutische craniotomie is voor een arts de minste van de 'twee kwaden' en het is derhalve beter het leven van één te redden dan twee personen te laten sterven. Viscosi's betoog levert in feite geen nieuwe gezichtspunten op. Zijn grootste verdienste is wellicht dat hij het morele debat over de therapeutische abortus onder de katholieke moraaltheologen heeft teruggebracht op het niveau waar Raynaud het twee eeuwen eerder had achtergelaten.

Wat geldt voor Viscosi, geldt in zekere ook voor latere opponenten van de rooms-katholieke moraaltheologie zoals Joseph Pennacchi.²⁵⁹ In zijn proefschrift herhaalt hij voornamelijk reeds bestaande opvattingen. Hij ontpopt zich als een pleitbezorger van de therapeutische abortus en craniotomie. Hij is van mening dat in geval van complicaties tijdens de zwangerschap of bij de geboorte, artsen in de eerste plaats de taak hebben om het leven van de vrouw te redden. Haar leven heeft de voorkeur boven dat van de vrucht, omdat de vrucht is als een belager.

Een opmerkelijk argument in zijn redenering is een verklaring van de Hebreeuwse lezing van Ex.21:22 vv. Hij erkent dat de uitleg van deze tekst weliswaar ter discussie staat vanwege de hermeneutische en syntaktische onduidelijkheden.²⁶⁰ Doch anders dan A. Geiger en C.F. Keil stelt Pennacchi dat deze tekst duidelijk maakt dat abortus niet valt onder het vijfde gebod. Pennacchi volgt de uitleg van Ex.21:22vv. die in het begin van het tweede millennium was verdedigd door Rashi, namelijk dat het doden

257 D. Viscosi, *L'embryotomia*, 6, uit: J. Connery, o.c., 244

258 J. Connery, o.c., 238-239.

259 J. Pennacchi, *De abortu et embryotomia*, Rome, 1884. Pennacchi's standpunt is identiek met de visie en het argument van B.K. Waltke waarmee we in het eerste hoofdstuk zijn begonnen.

260 Pennacchi verwijst hier vermoedelijk naar de posities van A. Geiger, C.F. Keil & F. Delitzsch. Zie hiervoor.

van de vrucht niet als moord kan worden opgevat en derhalve craniotomie is toegestaan.²⁶¹

De posities van Viscosi en Pennacchi kwamen echter onder zware kritiek van de Belgische hoogleraar moraaltheologie J.G. Waffelaert.²⁶² Hij onderschrijft wel het belagersbeginsel, maar hij volgt de verklaring van Van Napels en Viva: alleen in geval van kwade opzet mag de belager worden gedood. De hoogleraar uit Brugge is van mening dat een arts geen craniotomie mag uitvoeren omdat craniotomie altijd het bewust doden van een onschuldige persoon betekent en derhalve nooit kan worden gerechtvaardigd. Waffelaert gaat nog verder. Hij suggereert dat complicaties tijdens een zwangerschap worden veroorzaakt door de vrouw.²⁶³ Waffelaert stelt zich op het standpunt dat Viscosi zich geheel ten onrechte beroept op Thomas' uitleg van het belagersbeginsel. De zwangere vrouw kan zich niet op het belagersbeginsel beroepen omdat ze zelf de belager is. Pennacchi reageert hierop met de vraag waarom Waffelaert de voorkeur geeft aan het laten sterven van de vrouw en de vrucht boven een craniotomie, om zodoende tenminste het leven van de vrouw te redden.²⁶⁴ Waffelaert geeft hierop geen inhoudelijk reactie. In plaats daarvan beroept hij zich in zijn antwoord aan Pennacchi op een inmiddels verschenen uitspraak van de Congregatie voor de geloofsleer.²⁶⁵ Zij had beslist dat craniotomie niet past in de leer van de katholieke kerk.²⁶⁶ De uitspraak van de Congregatie lag geheel in de lijn van de behoudende stroming religieuze en kerkelijke gezagsdragers. Inhoudelijk steunt die opvatting op het beginsel dat het beter is te laten sterven dan opzettelijk te doden. Dit beginsel was aanvankelijk door Rabbi Hisda, Rabbi Huna en Augustinus' leermeester Ambrosius²⁶⁷ aangevoerd om onkundige artsen te waarschuwen voor onverantwoord handelen aan het kraambed. Van Napels, Azor, Viva, Gury en Gousset zagen in dit beginsel een argument om die therapeutische behandelingen van zwangere vrouwen waarbij een gevaar dreigde voor de vrucht, te verbieden om op deze wijze de

261 § 5.2 hiervoor. Vgl.: B. Ritter, *Philo und die Halacha*, Leipzig, 1879, 34-39; V. Aptowitzer, "Observations on the Criminal Law of the Jews", *JQR*, XV (1924-1925), 55 ev.; E.R. Goodenough, *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt*, New Haven, 1929, 112 ev.

262 J.G. Waffelaert, *De Abortu et embryotomia*, NRT. 16 (1884) 94-106, 160-179, uit J.Connery, o.c., 270 ev.

263 J. Connery, o.c., 279

264 Zie: J. Connery, o.c., 256 ev.

265 *Nouvelle Revue Théologique*, 17 (1885) 60, uit: J. Connery, o.c., 284

266 *Acta Sancta Sedis* (hierna: ASS), 17 (1884) 556, uit: Ibid., a.l.

267 J. Connery, o.c., 160

beslissingsbevoegdheid van artsen te beperken. Zij waren van mening dat de kerk het gezag moest houden over de grote levensvragen. In de lijn van deze opvatting over de positie van de kerk past ook de afwijzing van de therapeutische abortus als 'niet in overeenstemming met de katholieke leer'.²⁶⁸ Deze opvatting zou het katholieke standpunt in de twintigste eeuw vrijwel volledig beheersen en werd met enige regelmaat herbevestigd. Eerst in de Codex van 1917 en later in de encyclieken en de instructies over dit onderwerp.²⁶⁹ Het katholieke standpunt over therapeutische abortus

268 ASS, 22, 748. Zie de brieven aan de aartsbisschop van Sinaloa van 4 mei en aan de aartsbischop van van Cambrai, 31 augustus 1889, naar aanleiding van vragen hieromtrent door de hoogleraren van de katholieke universiteit van Lille, uit: J. Connery, o.c., 285 ev. & J.T. Noonan, o.c., 41-44.

269 In *Casta Connubii* (31-12-1930), AAS, 22, 539 - (262-265) 592 wordt aan de hand van de vraag: 'Welke reden kan ooit het doden van een onschuldig persoon rechtvaardigen?' de therapeutische abortus afgewezen. Het bewust doden van een onschuldig persoon is niet toegestaan. De vrouw noch de vrucht mogen in geval van complicaties tijdens de zwangerschap worden gedood. Men kan, zo is de redenering, in dat geval geen beroep doen op het belagersbeginsel, omdat de vrucht geen belager is. Zie ook de aanvulling van Pestalozza, "Dopo l'enciclica sul matrimonio cristiano: La parole della scienza", *l' Osservatore Romano*, 22-1-1931, uit: J. Connery, o.c., 293-294. Deze arts reageert met de opmerking dat deze regeling geen betrekking heeft op die gevallen waarin de vrouw en de vrucht sterven en een therapeutische abortus is toegestaan om het leven van de vrouw te redden. De opmerking van Pestalozza werd echter onmiddellijk weerlegd door de rector van de katholieke Universiteit van Milaan, P. Gemelli, "Dopo l'enciclica sul matrimonio cristiano: Necessarie precisioni", *L' Osservatore Romano*, 28-1-1931. In de omschrijving van Pius XII (AAS 45, 1953) en in *Humanae vitae* (sec.14) heet het vervolgens, dat het niet is toegestaan, ook niet om de zwaarst wegende reden, om kwaad te doen om het goed dat daaruit voortkomt te bereiken". Zie verder: *Gaudium et spes*, 1965, *Humanae vitae*, 1968; *Donum vitae*, 1986, *Evangelium vitae*, 1995. Zie ook: B. Häring, *Das Gesetz Christi*, 1011. Häring schrijft onder meer dat de moedergevoel wordt tot egoïsme als de vrouw bij gevaar voor haar eigen leven de vrucht zou (laten) aborteren. Het behoort bij de moeder dat ze de bereidheid heeft om haar leven te geven voor haar vrucht, in plaats van een arts te raadplegen om haar leven te redden. Ibid., "A Theological Evaluation", uit: J.T. Noonan, *Abortion*, 141: "On the 'third level', as moralist expressing opinion about the objective norms, I wrote: 'in case of rape, it is morally allowable to cleanse away the sperm, which is considered to be an extension of the initial act of aggression. Abortion, however, is not allowed if conception has already taken place. It has not been adjudged that the fetus, which would not have been formed except for the presence of the 'aggressive' sperm, is itself an 'aggressor'. Then, turning to the level of pastoral counselling I continued: 'Nevertheless, we must recognize that although the fetus is innocent, the girl is likewise innocent. We can therefore understand her revulsive feeling that this is not 'her' child, not a child that she is in justice required to bear. We must, however, try to motivate her to consider the child with the love because of its subjective innocence, and bear it in suffering through to birth, whereupon she may consider her enforced maternal obligation fulfilled and may give over the child to a religious or

komt er in het kort op neer dat weliswaar begrip wordt getoond voor de situatie van de zieke zwangere vrouw maar het antwoord is uiteindelijk een (retorische)vraag; namelijk: welk motief kan ooit het opzettelijk doden van een onschuldig persoon rechtvaardigen?²⁷⁰ Met deze opmerking werden in feite alle inspanningen van rabbijnen en christelijke denkers om de therapeutische behandeling van de zwangere vrouw, die een bedreiging vormt voor de vrucht, te rechtvaardigen als ontoelaatbaar afgewezen.²⁷¹

samenvattend

Het debat over de omgang met de vrucht in het tweede millennium wordt vooral gekenmerkt door de herinterpretatie en de herintroductie van opvattingen en beginselen uit de eerste eeuwen van onze jaartelling. Voor Rashi is Ex.21:22-23 het bijbelse bewijs dat (therapeutische) abortus/cramniotomie is toegestaan omdat het geen moord is. Zijn uitleg van deze tekst is evenwel gebaseerd op het stoïcijnse denkbeeld dat de vrucht een *pars viscerum matris*, een deel van de moeder, is.

Ook Maimonides' intentie om met behulp van het belagersbeginsel het morele verschil tussen foeticide en de therapeutische behandeling van de zwangere vrouw te herstellen, is niet nieuw. Origineel is wel zijn uitleg van het belagersbeginsel. Voor Maimonides is de vrucht niet de daadwerkelijke belager van de vrouw en evenmin het onschuldige slachtoffer, zoals de *aberratio ictus* veronderstelt. Hij stelt dat de gevolgen van een zwangerschap kunnen zijn *als* die van een belager. De vrucht is dus geen belager, maar hij kan zijn *als* een belager. De inbreng van Rashi en Maimonides, aangevuld met passages uit de *Mishna* en de *Talmoed*, bepalen de joodse visie op de omgang met de vrucht tot op heden.

governmental agency, after which she would try to resume her life with sanctity that she will undoubtedly have achieved through the great sacrifice and suffering. Merk op dat B. Häring het belagersbeginsel in zekere zin verklaart zoals J. van Napels, I. Azor en anderen dat voor hem deden, maar dan vanuit de opvatting dat de vrucht vanaf conceptie een persoon is. Dat wil zeggen in de praktijk: alleen bedreigend sperma mag worden verwijderd. [Häring weerlegt echter niet de interpretatie van het belagersbeginsel van Van Corduba, Raynaud Viscosi en Pennacchi (§ 5.3.3 ev. hiervoor)]. Zie verder: J.M. Gustafson, o.c., 100 ev.; S.T. Nicholson, o.c., 19ev. J. Douma, *Abortus*, 66. Zie ook § 6.3 hierna.

270 J. Connery, o.c., 293

271 De katholieke gezagsdragers uit de eerste helft van de twintigste eeuw hebben zich ingespannen om een doorlopende lijn te construeren. Een lijn die door Lactantius en Augustinus was ontwikkeld en met de hermeneutische traditie van Ex.21:22 vv. is opgebouwd. Die lijn is via onder meer Gratianus, Bernard van Pavia, Peter Cantor, Johannes van Napels, Antoninus, Cajetan, Viva, Nardi, Gury, Gousset en Waffelaert voortgezet

Wat geldt voor de rabbijnen en de joodse denkers uit het tweede millennium, geldt in versterkte mate ook voor de christelijke denkers en moraaltheologen: de opvattingen van de kerkvaders en in het bijzonder die van Augustinus bepaalden de inzichten van de moraaltheologen en de christelijke denkers vanaf de vroege Middeleeuwen.

Een bijzonder element in de ontwikkeling van het christendom is dat niet alleen de Schrift, maar ook de dagelijkse werkelijkheid werden gelezen en gezien door de bril van de kerkvaders. Religieuze uitspraken en (vermeende) opvattingen van kerkvaders werden door de canonisten, moraaltheologen en kerkelijke gezagsdragers verheven tot absolute religieuze regels, zoals *Si Aliquis en Quod vero*. Vervolgens werden deze regels veelal toegepast zonder oog voor de maatschappelijke ontwikkelingen en actuele omstandigheden. Deze 'abstract-materialistische' benadering had uiteindelijk tot resultaat dat de mens in het algemeen - en voor wat ons onderwerp betreft - de vrouw in het bijzonder, ondergeschikt is gemaakt aan het gezag van de kerk. De christen-gelovige werd vanaf haar geboorte tot haar dood gekerstend in ketenen. Ketenen, waarvan de schakels werden gesmeed in een heilig vuur van de vroege kerk en vervolgens op het aambeeld van Augustinus aan elkaar werden geregen.

Het abstract-materialisme werkt door in de verklaringen van Ex.21:22vv. Dat wordt vooral zichtbaar in het debat over de medische behandeling van zwangere vrouwen. 'Onze' tekst werd voor een behoudende stroming moraaltheologen een richtsnoer om medische behandelingen van zwangere vrouwen, waarbij een gevaar dreigt voor de vrucht, als een doodzonde aan te merken. De kwestie van de therapeutische behandeling van zwangere vrouwen leidde tot een debat tussen artsen en juristen enerzijds en moraaltheologen anderzijds dat het gehele tweede millennium in beslag zou gaan nemen. Artsen beriepen zich op het belagersbeginsel en wisten zich gesteund door onder meer Thomas van Aquino en Antonius van Cordoba. Reeds in de late Middeleeuwen gingen er stemmen op om de beklemmende regelgeving van de kerk te versoepelen. De roep werd echter niet gehoord, ook niet nadat de Reformatie duidelijk had gemaakt dat velen zich niet meer konden vinden in de leer van de rooms-katholieke kerk. De protestanten erkenden het morele gezag van de kerk en haar regels voor het dagelijkse leven niet langer. Dat neemt overigens niet weg dat ook in protestantse kringen een aanzienlijk deel van de traditionele opvattingen over de verhoudingen in en de doelstellingen van het huwelijk bleven bestaan. Van een protestantse christelijke ethiek was aanvankelijk dan ook slechts in beperkte mate sprake. Ook zij lazen de bijbel veelal door de bril van de kerkvaders.

Rooms-katholieke theologen en kerkelijke gezagsdragers bleven inmiddels trouw aan de traditionele leerstellingen. Voor wat betreft de medische behandeling van zwangere vrouwen betekende dit, dat de regel dat het beter is te laten sterven dan opzettelijk te doden, onverkort gehandhaafd bleef. Het argument van de rooms-katholieke moraaltheologen dat therapeutische abortus als het bewust doden van een onschuldige persoon moet worden beschouwd en dus nooit is te rechtvaardigen, is in feite een bezwaar tegen het belagersbeginsel zoals dat in de eerste eeuwen van onze jaartelling in Mishna was neergelegd en door Tertullianus was vertolkt. Dat de vrucht niet als een belager van de vrouw kan worden aangemerkt, werd echter al door de Tannaim onderkend, hetgeen leidde tot een herinterpretatie van het belagersbeginsel: *de aberratio ictus*. Deze visie werd later deels overgenomen door Maimonides en geheel werd gevolgd door Van Cordoba en Raynaud.²⁷² Geen van hen betwiste de onschuldige status van de vrucht. Zij legden de nadruk op het recht van de vrouw om het eigen leven te beschermen en de plicht van een morele samenleving om solidair met haar te zijn. Het pleidooi van Maimonides en Thomas van Aquino en Antonius van Cordoba werd echter door rooms-katholieke moraaltheologen niet gehoord. Het recht op zelfbeschikking van de vrouw zou in de tweede helft van de twintigste eeuw opnieuw een belangrijk punt worden in het abortusdebat. We zullen dat illustreren aan een beroemd geworden opstel van Judith Thomson. In dat opstel komen verschillende lijnen uit de traditie samen maar daarover in het laatste hoofdstuk meer.

272 Zie J.T. Noonan, *Abortion*, 41; Vgl.: J. Connery, o.c., 284. Opmerkelijk is het standpunt van J. Jans in zijn proefschrift, *Donum vitae in het licht van de fundamentele moraaltheologie, een onderzoek naar de tekst en de normatieve argumentatie van de Instructie over de eerbied voor het beginnend menselijk leven en de waardigheid van de voortplanting*, Leuven, 1990, 7: "Voor wie oog heeft voor de wijze waarop het katholieke magisterium deze veranderingen (de medisch-technische ontwikkelingen in de embryologie) heeft gevolgd en geprobeerd van een ethisch commentaar te voorzien, ligt het verschijnen van een Instructie zoals *Donum vitae* in het verlengde van een minstens 40-jarige traditie. Het is inderdaad met een toespraak van paus Pius XII over kunstmatige inseminatie op 29 september 1949, dat Patrick Verspieren het begin ziet van het kerkelijk spreken inzake "bio-ethiek"".

Met respect voor de auteur, maar op grond van ons historisch onderzoek menen we te mogen stellen dat het (katholiek) kerkelijk spreken juist 10 jaar eerder, met *Casti connubii* in feite is afgesloten. Wat dan volgt is veelal herhaling van traditionele opvattingen. De hedendaagse katholieke moraaltheologie steunt op een door canonisten en behoudende moraaltheologen uitgestippelde lijn. Deze op het abstract materialisme geïnspireerde moraaltheorie beheerst de katholieke bio-ethiek van de laatste 40 jaar. In het volgende hoofdstuk zullen we uitvoerig aandacht besteden aan deze kwestie