

conclusies en implicaties

6.1 inleiding

In dit hoofdstuk zullen we ons onderzoek afronden. Het hoofdstuk valt uiteen in twee delen. In het eerste deel zullen we aan de hand van de vraag naar de rol van Ex.21: 22vv. in de meningsvorming over de omgang met de vrucht in de joodse en de christelijke traditie terugblikken op de *Wirkungsgeschichte* van Ex.21: 22vv. Daarbij beperken we ons tot een overzicht van de hoofdlijnen die in dit boek zijn behandeld. Vervolgens zullen aan de hand van een opstel van J. J. Thomson enkele kanttekeningen worden geplaatst bij de hedendaagse moraal. Thomson constateert namelijk een inconsistentie in de hedendaagse moraal ten aanzien van de omgang met de vrucht. Daarmee snijdt zij een actueel probleem aan dat - zoals we nog zullen zien - niet alleen in de christelijke moraal wordt aangetroffen, maar dat ook in de hedendaagse rechtstheorie is verondersteld. Voor een verklaring van dit door Thomson geconstateerde dilemma moeten we terug naar de klassieke en laatantieke denkbelden over de man-vrouw relatie die in het christendom opgang hebben gemaakt.

In het tweede en laatste deel van dit hoofdstuk zullen enkele suggesties worden gedaan voor het uitstippelen van een morele route voor de omgang met de vrucht. Daarbij maken we gebruik van het morele erfgoed dat met de uitleg van Ex.21: 22vv. is verweven en eerder in dit boek is behandeld. Om te beginnen zullen we ons trachten in te leven in de gedachtenwereld van de vroegjoodse leermeesters. Hoe zouden zij hebben gereageerd op ons debat over de omgang met de vrucht? Welke kanttekeningen zouden zij - vermoedelijk - hebben geplaatst bij onze opvattingen over de vrucht? En welke lering kunnen wij daaruit trekken om bijvoorbeeld de door Thomsons geconstateerde inconsistentie in de hedendaagse moraal het hoofd te bieden?

6.2 terugblik

Wij zijn ons onderzoek gestart met de constatering dat de wettekst uit Ex.21: 22vv. veelvuldig wordt genoemd in samenhang met de vraag hoe we met de menselijke vrucht behoren om te gaan. Een nadere analyse van de commentaren op Ex.21: 22vv. uit de tweede helft van de twintigste eeuw laat evenwel inhoudelijke verschillen zien.

Sommigen zijn van mening dat deze tekst een waardeverschil veronderstelt tussen een mens en een vrucht. Ex.21: 22vv. zou - zo is de opvatting - al in de vroegjoodse traditie zijn verstaan als de *locus classicus* voor de therapeutische abortus of embryotomie. In aansluiting op die vroege joodse traditie meent men wel dat therapeutische abortus, of meer in het algemeen: het manipuleren van de vrucht, niet onder alle omstandigheden ongeoorloofd is.

We hebben evenwel gezien dat anderen deze uitleg van 'onze' tekst afwijzen. Zij zijn van mening dat de wettekst in Ex.21: 22vv. niet kan worden verstaan als een *locus classicus* voor therapeutische abortus. Zij werpen tegen dat (a) deze tekst niet de vrucht, maar de pasgeborene tot onderwerp heeft en (b) dat, als men al van mening is dat Ex.21: 22vv. betrekking heeft op de vrucht, er in de casus van vs.22 geen sprake is van opzettelijk menselijk handelen ten opzichte van de vrucht. Zij zijn dus van mening dat de een beroep op (de hermeneutische traditie van) Ex.21: 22vv. in een pleidooi voor de therapeutische abortus ongegrond is.

Met het oog op het hedendaagse debat over de omgang met de vrucht roepen de hierboven geschetste verschillen van inzicht omtrent de morele implicaties van Ex.21: 22vv. de vraag op of en zo ja, welke bijdrage (de hermeneutische traditie van) deze tekst kan leveren aan dat debat. Om deze vragen te kunnen ophelderen, hebben we in dit boek een tweeledige vraag gesteld: (1) Wat is de rol van Ex.21: 22vv. in de meningsvorming over de omgang met de vrucht in de joodse en de christelijke traditie en (2) welke lering kunnen wij daaruit trekken voor de huidige discussie over de omgang met de vrucht in de christelijke ethiek en daarbuiten? Op deze laatste vraag gaan we hierna in.

Eerst enkele opmerkingen over de rol van Ex.21: 22vv. in de meningsvorming over de omgang met de vrucht. Om te beginnen zijn er de door velen aangevoerde bezwaren tegen de relatie die wordt gelegd tussen de wettekst uit Ex.21: 22vv. en het vraagstuk van de omgang met

de vrucht¹. Een analyse van delen van de *Wirkungsgeschichte* van Ex.21: 22vv. in de joodse en de christelijke traditie maakt duidelijk dat deze bezwaren niet houdbaar zijn. Ex.21: 22vv. blijkt namelijk al ver voor onze jaartelling te zijn verbonden met het vraagstuk van de omgang met de vrucht.

Toegegeven: de in de casus van 'onze' wettekst geschetste situatie maakt geen melding van doelbewust menselijk handelen ten opzichte van de vrucht. Wie echter de letter van de Hebreeuwse tekst (ons overgeleverd in de MT-lezing) wil volgen, komt tot een opmerkelijke regeling. Naar de letter blijkt deze wet te zijn bestemd voor een vrouw, die, terwijl ze (hoog)zwanger is van een meerling, wordt geconfronteerd met ruziënde mannen die haar in de twist betrekken en haar slaan met het gevolg dat haar kinderen (levend?) worden geboren. De vraag is niet alleen of deze wettekst - aldus verklaard - wel enige praktische relevantie heeft, maar ook of een regeling die vrouwen, die hoogzwanger zijn van een meerling, beschermt op hun weg langs ruziënde mannen niet ook een actuele regeling veronderstelt waarin wordt geregeld, dat een vrouw, zwanger van een eenling, wordt beschermd tegen willekeur van derden.² Dit zijn niet alleen onze vragen. Voor deze vragen zagen reeds de joodse leermeesters voor en rond onze jaartelling zich geplaatst, hetgeen bijvoorbeeld blijkt uit het werk van de vertalers van de Septuaginta en de commentaren op 'onze' tekst van Philo, Josephus en de Tannaim.

Tevens hebben we gezien dat de verschillen tussen de Hebreeuwse en de Griekse lezing van Ex.21: 22vv. waarschijnlijk niet berusten op onwetendheid van de vertalers, zoals veelal wordt verondersteld. Veeleer is het aannemelijk dat de LXX vertalers bewust de nodige wijzigingen in de tekst hebben doorgevoerd. Een resultaat van die wijzigingen is, dat de LXX-lezing van Ex.21: 22vv. (ook) van toepassing is op situaties waarin twee mannen twisten en daarbij een vrouw betrekken die zwanger is van een eenling. Die wijziging is niet willekeurig of toevallig tot stand gekomen. De vertalers hebben, naar het schijnt, een in de praktijk bestaande regeling vastgelegd, dat het veroorzaken van een miskraam in een vroeg stadium van de zwangerschap moet worden bestraft met een geldboete en het doden van de vrucht in een later stadium van de zwangerschap als moord

1 H.W. House (en anderen), § 1.2.4 hiervoor. Zie voor een overzicht van recente opvattingen en commentaren C. Houtman, *Commentaar op het Oude Testament., Exodus III*, 173; Idem, "Eine Schwangere Frau als Opfer eines Handgemeines (Ex.21, 22-25)", in: *Studies in the Book of Exodus*, ed.: M. Vervenne, Leuven, 1996, 381-397.

2 Vgl.: S.E. Loewenstamm, o.c., 356

moet worden beschouwd. Philo volgt de werkwijze van de LXX-vertalers in de uitleg van 'onze' tekst. Hij stelt dat Mozes deze wet heeft ingesteld voor situaties waarin een man opzettelijk een miskraam veroorzaakt bij zijn vrouw. Zijn latere tijdgenoot Josephus gaat nog een stap verder met zijn stelling dat deze wettekst zelfs een door de vrouw gewenste abortus verbiedt.

Een analyse van de context leert vervolgens dat de onderlinge verschillen tussen (de verklaringen van) de Griekse en de Hebreeuwse lezing vooral worden veroorzaakt door cultuurverschillen en ontwikkelingen in de filosofie. In de LXX-lezing van 'onze' tekst werkt bijvoorbeeld de klassieke natuurfilosofie van Aristoteles door. De opvatting dat de vrucht zich vanaf de conceptie ontwikkelt tot een mens en leeft voor hij wordt geboren, heeft de consequentie dat in de LXX-lezing van Ex.21: 22vv. en in de latere commentaren op deze lezing vooral de eigenwaarde van de vrucht als beeld van God onder de aandacht wordt gebracht. De commentaren van Philo en Josephus dragen veel meer het karakter van een anti-abortuswet dan de commentaren van de palestijns-joodse leermeesters waarin de bescherming van de zwangere vrouw centraal staat.

De aandacht voor de bescherming van de vrucht in de LXX-lezing van Ex.21: 22vv. is zonder twijfel ingegeven door de visie op de vrucht in de hellenistische culturen. We hebben gezien dat in deze culturen infanticide en foeticide veelvuldig werden toegepast terwille van de belangen van de familie. Dat een vrouw werd gedwongen haar zwangerschap af te breken of haar pasgeboren kind te vondeling te leggen, was niet ongebruikelijk. Tegen de achtergrond van deze opvattingen en praktijken had de LXX-lezing van 'onze' tekst wellicht vooral tot doel de joden en de jodengenoten in de diaspora er op te wijzen, dat foeticide en infanticide volgens de joodse wet is verboden. In de commentaren van Philo en Josephus op Ex.21: 22vv. zien we dat vermoeden bevestigd. De eerste veroordeelt ouders die hun pasgeboren kinderen doden en/of te vondeling leggen. De laatste verwijst wellicht naar het gebruik van *veneficia*, wanneer hij abortus veroordeelt als moord.

Uit de tot dusver behandelde lezingen en verklaringen blijkt, dat (a) Ex.21: 22vv. voortdurend is opgevat als een richtlijn voor de omgang met de vrucht en (b) de culturele verschillen en maatschappelijke ontwikkelingen de uitleg van deze tekst hebben beïnvloed. Dit gegeven is van belang voor een reconstructie van de rol van 'onze' tekst in de oudtestamentische periode. Wanneer we veronderstellen dat Ex.21: 22vv. ook in een verder verleden als een richtlijn voor de omgang met de vrucht is verstaan en werd gerelateerd aan kwesties die daarop betrekking hadden, dan is het

niet denkbeeldig dat deze wettekst is opgevat als onderdeel van de slavenwetten en meer in het bijzonder als een regeling die een zwangere slavin moest beschermen tegen haar heer. De wet in Ex.21: 22vv. moest aanvankelijk wellicht het recht van de slavin op een nageslacht waarborgen. Indien een eigenaar zijn slavin tijdens de zwangerschap mishandelde en zij kreeg een miskraam dan moest hij een boete betalen en indien zij stierf ten gevolge van de mishandeling dan was hij schuldig aan moord, zoals hij ook schuldig werd bevonden aan moord wanneer een slaaf onder zijn hand stierf. Wellicht ten overvloede willen we er op wijzen dat de door ons geschetste rol van de 'oerwet' een hypothese is omdat concrete aanwijzingen over de toepassing van Ex.21: 22vv. in de oud-testamentische periode ontbreken.

Wel zagen we dat de bescherming van de zwangere vrouw een kenmerk is gebleven van de latere commentaren op deze tekst in de joodse ethiek. Daarvoor zijn twee redenen aan te voeren. De eerste ligt in het verlengde van het zojuist genoemde recht op een nageslacht en de bescherming daarvan tegenover derden. De belangen van de vrouw en de vrucht werden beschouwd als gemeenschappelijke belangen. Men was van mening dat de vrucht veilig was geborgen bij de vrouw. De vrucht werd - zoals we hebben gezien - beschouwd als een 'orgaan van de vrouw' - dat is een levende entiteit die afhankelijk is van en omsloten wordt door de vrouw. Niemand - zo was de redenering - kan 'het orgaan' vernietigen zonder de integriteit van de vrouw te schenden. Een afzonderlijk regeling voor de bescherming van de vrucht naast het reeds bestaande recht van ieder persoon op onschendbaarheid³ werd daarom overbodig geacht, temeer daar foeticide en infanticide onder joden geen noemenswaardige problemen vormden.

De tweede reden dat de bescherming van de vrouw centraal staat in de commentaren op 'onze' tekst, hangt samen met de morele rechtvaardiging van de therapeutische abortus/embryotomie. We zagen evenwel dat dit vraagstuk in de vroegjoodse traditie veel meer omvatte dan alleen maar de vraag naar de morele status van de vrucht, zoals in tal van hedendaagse commentaren wordt gesteld. De joodse leermeesters uit de eerste eeuwen van onze jaartelling waren zich er van bewust dat er met de legitimatie van therapeutische abortus/embryotomie naast de morele status van de vrucht ook andere fundamentele normen en waarden in het geding waren. Dat besef heeft geleid tot een visie op de omgang met de vrucht, waarvan we

3 Zie onder meer Gen.9:6; Ex.20:13; 21:2-36

de grote lijnen hebben gereconstueerd aan de hand van het commentaar op Ex.21: 22vv. in de *Mekhilta van Rabbi Ishmael*.⁴

De achtergronden en de ontwikkeling van deze visie zullen we, met enkele opmerkingen vooraf, hier kort samenvatten. In de eeuwen juist voor het begin van onze jaartelling nam het anatomisch onderzoek een grote vlucht en bracht sectie op zwangere vrouwen aanvankelijk een filosofische en morele schok teweeg, niet in de laatste plaats vanwege verhalen over ernstige uitwassen, zoals het gebruik van ter dood veroordeelde zwangere slavinnen voor anatomisch onderzoek. Doch al snel werd het belang van het anatomisch onderzoek voor de geneeskunst onderkend. Werden in het verleden complicaties in de zwangerschap als een straf, het gevolg van een verkeerde levenswandel of een gebrek aan harmonie tussen lichaam en geest beschouwd; het anatomisch onderzoek toonde aan dat het merendeel van de complicaties werd veroorzaakt door stoornissen in de ontwikkeling van de vrucht. Het duurde dan ook niet lang of bestaande technieken en methoden om de zwangerschap af te breken of de vrucht te delen bij een moeilijke bevalling werden verbeterd. Deze nieuwe vormen van geneeskunst boden de mogelijkheid om het leven van de zwangere vrouw te redden in geval van ziekte of een zware bevalling. Deze ontwikkelingen riepen - zoals gezegd - ook weerstanden op. Vooral de in de stoïcijnse leer onderwezen medici stonden sceptisch tegenover de ontwikkelingen in de geneeskunst. Zij verzetten zich tegen de 'barbaarse' praktijken. Niettemin laten Philo en de Tannaim zich positief uit over deze medisch technische ontwikkelingen. Tertullianus meldt dat embryotomie regelmatig door artsen wordt toegepast om het leven van de vrouw te redden, hetgeen zich laat verklaren uit de positieve resultaten van deze ingreep. Op grond van de verkregen medische kennis werd de vrucht als de oorzaak van de ziekte van de vrouw gezien. Hij werd beschouwd als de belager van zijn moeder. Vanuit een moreel gezichtspunt werd de therapeutische abortus/embryotomie aanvankelijk dan ook verdedigd op grond van het principe dat een ieder zich mag beschermen tegen zijn belager. Maar omdat de vrouw zichzelf niet kan beschermen tegen haar belager werd een arts verplicht een embryotomie uit te voeren indien de toestand van de vrouw dit vereiste. Want - zo was de redenering - in een morele samenleving laat men de naaste die wordt bedreigd door een belager, niet in de steek. Niemand - zo luidde het beginsel - blijft onberoerd bij het bloed van de naaste. Omzien naar de naaste die wordt bedreigd door een belager, werd verstaan als een morele plicht.

4 § 2.3.3 hiervoor en § 4.3 hiervoor

Deze morele plicht was in het bijzonder van toepassing op de zorg voor de zwangere vrouw omdat complicaties tijdens de zwangerschap of een zware bevalling niet zelden een bedreiging vormden voor de vrouw, waarmee ook de man-vrouw relatie en het gezin in gevaar kwamen. Aan het behoud van het gezinsverband in het algemeen en de man-vrouw relatie in het bijzonder werd grote waarde gehecht omdat het als een van de belangrijkste pijlers van de zich ontwikkelende mens werd verstaan en als het fundament van de morele samenleving werd beschouwd. In de man-vrouw relatie kunnen de partners zich ontplooien en verwerkelijken tot een mens zoals God hem en haar heeft geschapen, was de redenering.⁵

We zagen echter dat, hoewel de therapeutische embryotomie als een plicht van de arts werd beschouwd, er bezwaren rezen tegen het belagersbeginsel als morele rechtvaardiging van de therapeutische abortus. Men was er zich niet alleen van bewust dat therapeutische abortus/embryotomie het doden van een mens (in wording) betekent, maar ook dat deze mens (in wording) niet kan worden beschouwd als een belager die de vrouw wil doden. De vrucht handelt niet opzettelijk en kan derhalve niet als de belager van de vrouw worden aangemerkt. En wanneer de vrucht niet kan worden opgevat als een belager van zijn moeder dan is het opzettelijk doden van de (levende) vrucht hoe dan ook moord, zo hielden sommige rabbijnen hun leerlingen voor. Kortom: het belagersbeginsel als morele rechtvaardiging voldeed niet. Uit deze bezwaren valt op te maken dat een morele theorie voor de rechtvaardiging van de therapeutische abortus/embryotomie volgens de Tannaim moest voldoen aan tenminste twee voorwaarden. Ten eerste moest de therapeutische abortus/embryotomie op een zodanige wijze worden verantwoord dat foeticide verboden bleef. Dat wil zeggen: abortus of embryotomie was alleen toegestaan wanneer daarvoor een zwaarwegende reden kon worden aangevoerd. In de meeste gevallen betekende dit dat het gebruik van *veneficia* of een embryotomie alleen was toegestaan wanneer de zwangerschap of de geboorte een bedreiging vormde voor de vrouw. Ten tweede moest de theorie voldoen aan de bestaande opvattingen over de vrucht, namelijk dat de uitgeïkoniseerde vrucht leeft, maar niet bewust handelt.

We zagen dat de vroegjoodse leermeesters zich op een bijzondere wijze van hun taak hebben gekweten. De wettekst uit Ex.21: 22vv. was daarbij hun leidraad. De casus: "Wanneer mannen twisten en zij slaan een zwangere vrouw en haar kinderen worden geboren...", wees, volgens de

5 Op de betekenis van de man-vrouw relatie komen we in de volgende paragraaf nog uitvoerig terug.

Tannaïm, op de *aberratio ictus*. De *aberratio ictus* heeft - zoals gezegd - betrekking op situaties waarbij iemand (a) een belager (b) van een bedreigde persoon (c) wil slaan maar onopzettelijk een omstander (d) treft.⁶ De *aberratio ictus* werd door de vroegjoodse leermeesters zo uitgelegd dat een persoon (a) de morele plicht heeft om de belaagde persoon (c) te hulp te komen en hem of haar te bevrijden uit de handen van de belager (b) ook wanneer dat fatale gevolgen heeft voor de laatste. In de commentaren op de aanhef in de *Mekhilta van Rabbi Ishmael* is nu de vraag aan de orde of persoon (a) moet worden vervolgd indien hij niet (alleen) de belager (b), maar (ook) een onschuldige omstander/voorbijganger (d) doodt. Immers de omstander/ voorbijganger (d) is onschuldig en zijn dood zou persoon (a) kunnen worden aangerekend. Zelfs al werd persoon (a) de dood niet aangerekend dan nog zou hij naar de maatstaven van de Thora moeten uitwijken naar een van de vlucht-steden. Het bijzondere aan de *aberratio ictus* is nu dat persoon (a) niet verantwoordelijk wordt gehouden voor de dood van een omstander wanneer hij een belaagde poogt te bevrijden uit de hand van de belager. Alleen in het geval dat persoon (a) opzettelijk persoon (d) doodt, is hij schuldig aan moord. Met daarbij nog de kanttekening dat (a) alleen van moord kan worden beschuldigd wanneer (d) leeft.

Deze kanttekening verwijst zonder twijfel naar de opvatting dat de 'ongevormde' vrucht niet leeft en een abortus van de 'ongevormde' vrucht niet als moord kan worden beschouwd. Verder hebben we gesteld dat er nauwelijks nog twijfel over kan bestaan dat de commentaren op de *aberratio ictus* moeten worden gelezen in het kader van de morele rechtvaardiging van de therapeutische abortus/embryotomie. In dat kader krijgen de commentaren een praktische betekenis, namelijk dat een arts of vroedvrouw (a) juridisch gevrijwaard is van strafvervolgning indien hij of zij

6 De *aberratio ictus* en het principe van het dubbel-effect vertonen grote gelijkenis. In beide is de vraag naar de verantwoordelijkheid voor een ongewenst resultaat van een handeling aan de orde. Wij vermoeden dat het (jongere) principe van het dubbel-effect haar wortels heeft in de (oudere) *aberratio ictus*. Er zijn echter ook enkele duidelijke verschillen. De *aberratio ictus* heeft een context waarin een aantal normen en waarden zijn verondersteld, zoals het belagersbeginsel en de morele plicht van derden om de belaagde te bevrijden uit de hand van de belager. Het principe van het dubbel-effect vindt, in de abortusdiscussie, zijn wortels in een debat over de ongewenste gevolgen van de medische behandeling van zwangere vrouwen. Deze discussie was aanvankelijk een reactie van christelijke denkers op de *aberratio ictus* (zie § 5.3 hiervoor).

de ziekte - dat is de belager (b) - van de vrouw (c) poogt te elimineren en daarbij de vrucht (d) doodt.

In deze redenering is het belagersbeginsel gehandhaafd. In deze redenering is het echter niet het embryo maar de kwaal die verantwoordelijk wordt gehouden voor de ziekte van de vrouw. Het embryo wordt gezien als de omstander, toeschouwer of toevallige voorbijganger die onopzettelijk wordt gedood in de poging om de vrouw te bevrijden van haar ziekte. Deze redenering bood uitkomst. Ten eerste bleef het verbod op foeticide gehandhaafd omdat er een geldige reden moest zijn om de onaantastbaarheid van de vrouw te schenden. Ten tweede werd met de *aberratio ictus* de heersende opvattingen over de vrucht gerespecteerd. En ten derde werd de arts/vroedvrouw gevrijwaard van strafvervolgning, want hij/zij heeft niet gehandeld met de intentie om de vrucht te doden. Hij/zij kon derhalve zonder vrees voor vervolging zijn taak als arts/vroedvrouw uitoefenen.

Of artsen lange tijd van de geboden vrijheid gebruik hebben kunnen maken, staat allerminst vast. Twijfel daaromtrent wordt niet veroorzaakt door het gebrek aan patiënten, maar door het verval van het romeinse imperium en de opkomst van het christendom. De val van het romeinse rijk deed de vooraanstaande artsen, veelal van Griekse komaf, naar het land van herkomst terugkeren. Daarmee trokken medische kennis en medisch-technische vaardigheden als het ware uit Europa weg. Een gevolg was dat de kennis en de vaardigheid om de therapeutische embryotomie naar behoren uit te voeren, verloren gingen. Van het christendom hadden artsen en apothekers weinig te verwachten. Er bestond een zekere argwaan tegenover artsen en apothekers omdat velen medewerking verleenden aan een door de familie afgedwongen abortus of medicamenten verstrekten met een aborterende werking. De kerkvaders hebben zich van meet af aan tegen deze praktijken verzet. Naar het voorbeeld van Philo werd in de commentaren op de LXX-lezing van Ex.21: 22vv. de nadruk gelegd op de zijnswaarde van de vrucht.

In de commentaren op Ex.21: 22vv. van de kerkvaders zagen we vervolgens een ontwikkeling. Aanvankelijk werden de opvattingen over de vrucht verantwoord op grond van empirische waarnemingen en ervaringen naar het voorbeeld van de klassieke natuurfilosofie en de joodse ethiek. We hebben deze wijze van morele verantwoording aangeduid als het 'actueel realisme'. Een voorbeeld daarvan is de zojuist geschetste morele rechtvaardiging van de therapeutische embryotomie door de Tannaïm. In de latere commentaren werden de resultaten van de empirische waarnemingen en ervaringen in toenemende mate vervangen door

opvattingen die waren afgeleid van religieuze voorstellingen en denkbeelden. Deze wijze van verantwoording hebben we aangeduid als het 'abstract materialisme'. Een voorbeeld daarvan is de leer van de bezieling als verklaring voor het verschil in strafmaat in de LXX-lezing van Ex.21: 22vv.

De zielsleer diende echter niet alleen om het waardeverschil tussen de ongevormde en de gevormde vrucht religieus te verklaren maar gaf de tekst ook een bijzondere dimensie. Men was namelijk van mening dat God zelf de ziel inplante zodra de vrucht was gevormd. Door middel van de bezieling werd de vrucht als het ware door God zelf erkend als mens. Deze goddelijke erkenning van de vrucht moest de ouders, bij gebrek aan een civiele wetgeving en een publieke moraal, ervan weerhouden om de vrucht te doden. Het doden van de bezielde vrucht ging in tegen de wil van God. En - zo was de redenering - de belangen van God gaan uit boven de belangen van de staat of die van de familie. Augustinus stelt in een commentaar op 'onze' tekst dan ook dat ouders die de vrucht of de pasgeborene doden, geen huwelijk hebben naar christelijke maatstaven. Dit verschil in benadering van het 'actueel realisme' enerzijds en het 'abstract materialisme' anderzijds zou in het tweede millennium van onze jaartelling niet alleen belangrijke consequenties hebben voor de uitleg van 'onze' tekst maar ook tot een langdurig debat leiden over de vraag of het is toegestaan zwangere vrouwen medisch te behandelen indien dat een risico inhoudt voor de vrucht. Voor we enkele hoogtepunten uit dat debat dat zich voornamelijk afspeelde tussen artsen, juristen, theologen en kerkelijke gezagsdragers naar voren halen, keren we terug naar het vraagstuk van de therapeutische abortus/embryotomie dat leefde onder de rabbijnen in het begin van het tweede millennium.

Onderwerp is de dialoog in de Talmoed tussen rabbi Hisda en rabbi Huna over de passage in de Mishna waarin artsen wordt verboden de vrucht te doden zodra het hoofd of het grootste deel van het hoofd of de vrucht bij de geboorte zichtbaar is.

Het mag duidelijk zijn dat een embryotomie in dat stadium van de bevalling geen therapeutisch doel meer heeft. We hebben dan ook gesteld dat deze restrictie oorspronkelijk is ingesteld om kindermoord te vermijden. Hoe dat ook zij, door rabbi Hisda en rabbi Huna werd deze passage verstaan als een verbod op therapeutische embryotomie in de laatste fase van de bevalling omdat de vrucht in dat stadium geen belager meer is. De vrouw, zo was de redering, wordt bedreigd door de natuur - dat is de geschapen werkelijkheid - en menselijk ingrijpen is dan verboden. Deze redenering moest, zoals gezegd, de onkunde van artsen verhullen.

Rashi maakte echter bezwaar tegen deze verklaring. Hij stelde op grond van Ex.21: 22vv. dat er een waardeverschil is tussen een vrucht en een mens. Voor het doden van een mens geldt de doodstraf en voor het doden van de vrucht moet een geldboete worden betaald. Dat verschil in strafmaat betekende volgens Rashi dat de vrucht nog geen mens is. Een kind heeft pas dertig dagen na de geboorte de morele status van een mens, was zijn opvatting. Hij stelde zich dan ook op het standpunt dat een therapeutische embryotomie niet als moord kan worden aangemerkt en dus aanvaardbaar is. We hebben gezien dat dit commentaar van Rashi een bepalende invloed heeft (gehad) op de uitleg en de morele gevolgtrekkingen van 'onze' tekst. Rashi's commentaar heeft echter ook de implicatie dat het doden van de vrucht is toegestaan; een kwestie die korte tijd later door Maimonides aan de orde werd gesteld. Maimonides doorzag vervolgens dat Rashi's pleidooi de deur opende naar foeticide en infanticide. Maimonides was dan ook van mening dat de morele status van de vrucht een onvoldoende voorwaarde is voor de rechtvaardiging van de therapeutische embryotomie. Aan de hand van een analogie van een zinkend schip introduceerde Maimonides een morele rechtvaardiging van de therapeutische abortus/embryotomie, die het midden houdt tussen het belagersbeginsel en de *aberratio ictus*. De analogie van het zinkende schip komt er in het kort op neer dat het iemand is toegestaan de bagage van een ander overboord te werpen om zo het schip voor zinken te behoeden en de bemanning te redden. Kortom: hoewel de bagage geen directe bedreiging vormt voor de bemanning en niet als belager kan worden aangemerkt, wordt de bagage bewust overboord gezet omdat hij een (mogelijke) hindernis is om veilig een haven binnen te varen.

Vertaald naar het vraagstuk van de therapeutische abortus/embryotomie impliceert de analogie van het zinkende schip om te beginnen dat er een aanleiding moet zijn voor het afbreken van een zwangerschap. Het willekeurig doden van de vrucht is niet toegestaan. Daarentegen is een therapeutische abortus/embryotomie toegestaan ook wanneer de vrucht geen belager is. Meer nog: een abortus/embryotomie is toegestaan zonder dat een specifieke dader is aan te wijzen. Het gegeven dat een zwangerschap de vitale belangen van de vrouw in de weg staat, is een voldoende reden om een abortus te rechtvaardigen. We merken verder 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 dus de stelling in de dialoog tussen rabbi Hisda en rabbi Huna dat een embryotomie verboden is, wanneer niet aanwijsbaar of aantoonbaar is dat de vrucht de belager is.

In de joodse ethiek van het tweede millennium zouden het commentaar op Ex.21: 22vv. van Rashi en de toelichting van Maimonides op het belagersbeginsel de leidraad vormen voor de visie op de omgang met de vrucht. De rabbijnen zijn dan ook tot op heden unaniem van mening dat Ex.21: 22vv. de *locus classicus* is voor de legitimatie van de therapeutische abortus/embryotomie. Dat betekent niet dat er volledige overeenstemming is. Verschil van mening is er over de vraag wanneer er sprake is van therapeutische abortus. Sommigen zijn van mening dat een therapeutische abortus alleen is toegestaan wanneer het leven van de vrouw in het geding is. Anderen - en dat is een meerderheid - pleiten op grond van Maimonides' analogie van het zinkende schip voor een ruimere regeling. Zij zijn van mening dat ook psychische en sociale factoren en het welzijn van het toekomstige kind een reden kunnen zijn voor een therapeutische abortus.⁷

Niet alleen rabbijnen maar ook christelijke denkers zouden de opvattingen van Rashi en Maimonides overnemen. Thomas van Aquino is bijvoorbeeld schatplichtig aan de laatste wanneer hij stelt dat een ieder zijn eigen leven mag redden, ook wanneer dat ten koste gaat van 'iemand'. Thomas introduceert deze opvatting een eeuw na Maimonides in het debat over de therapeutische behandeling van zwangere vrouwen, dat toen al enkele eeuwen gaande was tussen artsen, christelijke denkers en kerkelijke gezagsdragers.

Dat debat was in feite begonnen met een discussie over de 'Placidus-casus', een variant van de casus in Ex.21:22. De 'Placidus casus' vertelt het verhaal van een zekere menner Placidus die, terwijl hij een span paarden ment, zijn zwangere vrouw overrijdt met het gevolg dat ze een miskraam krijgt. De vraag was aanvankelijk of Placidus verantwoordelijk kon worden gehouden voor het veroorzaken van een miskraam indien er geen opzet in het spel was. Doch al snel dook de vraag op welke straf er moest gelden, indien Placidus zijn vrouw opzettelijk zou hebben overreden of indien hij ondoordacht zou hebben gehandeld, door te experimenteren met een vreemd span in aanwezigheid van zijn zwangere vrouw. Bij de beoordeling van Placidus' handelwijze vormden de commentaren van de

7 Zie voor een overzicht van de verschillende posities D.M. Feldman, o.c., 275-294 ev. ; I. Jakobovits, o.c., 273-275; F.Rosner, o.c., 141-150

kerkvaders op 'onze' tekst een belangrijke leidraad, hetgeen blijkt uit de strafmaat die 'Placidus' wordt opgelegd. Voor het opzettelijk veroorzaken van een miskraam van een 'onbezielde' vrucht moest 'Placidus' worden bestraft met een geldboete, maar indien het een 'bezielde' vrucht betrof, moest de doodstraf gelden.

Naar de opvatting van een stroming behoudende moraaltheologen die zich veelal liet inspireren door de uitspraken van de kerkvaders, moest de 'Placidus casus' niet alleen model staan voor de beoordeling van de handelwijze van de echtgenoot, maar ook voor de beoordeling van de handelwijze van de arts die een zwangere vrouw behandelt. Daarmee werd de aanzet gegeven voor debat over de medische behandeling van zwangere vrouwen in het algemeen en therapeutische abortus/embryotomie in het bijzonder. Dit debat zou het gehele tweede millennium voortduren en bereikte een climax in de tweede helft van de twintigste eeuw, maar daarover in de volgende paragraaf meer. We keren eerst terug naar de denkbeelden en de opvattingen van de christelijke denkers uit de Middeleeuwen

Zoals gezegd, werden de behoudende moraaltheologen vooral geïnspireerd door de 'abstract materialistische' denkbeelden van de kerkvaders, in het bijzonder door die van Augustinus. Maar hun opvattingen over therapeutische abortus strookten niet met die van hun grote voorbeeld. De middeleeuwse denkers waren onder meer van mening dat terwille van het heil van de ziel (van het kind) elk kind moest worden gedoopt. Een therapeutische abortus/embryotomie maakte die doop onmogelijk en werd derhalve als een doodzonde afgeschilderd.

Om hun visie kracht bij te zetten, hielden de morele gezagsdragers hun gehoor angstwekkende verhalen voor van ongedoopte kinderen wier ziel waarde door het hellevuur. De idee dat de ziel van haar kind smartelijk rondwaarde door het hellevuur, moest zwangere vrouwen ervan weerhouden om een vroedvrouw of een arts te raadplegen in geval van complicaties tijdens de zwangerschap. Om een discussie te vermijden over het moment van de bezieling stelde de geestelijkheid vervolgens dat elke (therapeutische) abortus als het doden van een ongedoopt kind moest worden verstaan. Het formele argument voor deze stelling ontleende men aan een commentaar van Bernard van Pavia op de Hebreeuwse lezing van 'onze' tekst. Hij had opgemerkt dat deze wettekst verschillende verklaringen toelaat. Een van die verklaringen is dat het doden van de vrucht - ongeacht het stadium van de zwangerschap - als moord moet worden verstaan. Bernard en vele 'abstract materialisten' met hem wilden niet het risico lopen dat een (mogelijke) regel uit de Schrift zou worden

overtreden en stelden derhalve dat het doden van de vrucht onder alle omstandigheden is verboden.

Wij hebben gesteld dat de ware motieven achter de bezwaren van de geestelijkheid tegen de medische behandeling van zwangere vrouwen niet zozeer zijn ingegeven door de zorg voor het zielenheil van de vrucht, maar door de vrees van de kerkelijke magistratuur dat zij haar invloed op de samenleving zou verliezen ten gunste van de artsen.⁸ De kerkelijke magistraten waren van mening dat de geestelijkheid het laatste woord moest hebben in kwesties van leven en dood. En dat woord luidde, dat artsen zwangere vrouwen geen middelen mochten verstrekken of medische behandelingen mochten verrichten, die een bedreiging vormden voor de vrucht.

We zagen dat de kerkelijke standpunten reeds in de Middeleeuwen weerstanden opriepen. Niet alleen artsen en juristen maar ook sommige christelijke denkers konden zich niet vinden in de standpunten van de kerk. Dit verzet groeide toen Europa in aanraking kwam met de klassieke en laat antieke medische studies en de natuurfilosofie van Aristoteles. Thomas van Aquino introduceerde vervolgens een voor zijn tijd gematigde leer die het midden hield tussen de verlichte opvattingen van zijn leermeester Albertus en de leer van de kerk. Zo was hij van mening dat een abortus van de onbezielde vrucht niet als moord kan worden beschouwd. Voor wat het zielenheil van de vrucht betreft, nam hij stelling tegen de opvattingen van de 'abstract-materialisten'. Thomas van Aquino stelde zich op het standpunt dat een ieder het recht heeft om *zichzelf* tegen 'iemand' te beschermen, ook wanneer dat fatale gevolgen heeft voor de betreffende persoon. Zijn stelling impliceert dat een medische behandeling van een zwangere vrouw is toegestaan, ook wanneer dat ten koste gaat van de vrucht. In zijn betoog ontbrak echter elke verwijzing naar een plicht van of toestemming voor derden om de naaste in nood te bevrijden van zijn of haar belager. Het is overigens niet denkbeeldig dat hij dat als vanzelfsprekend heeft aangenomen.

Hoe dat ook zij: zijn leer kreeg al snel groot gezag. De opvatting dat het doden van de 'onbezielde' vrucht niet als moord kon worden opgevat, kreeg veel bijval en werd al snel algemeen geaccepteerd. Ook voor het belagersbeginsel kon men wel begrip tonen; een uitzondering werd echter gemaakt voor de medische behandeling van zwangere vrouwen. We zagen evenwel dat men niet openlijk wilde tornen aan de leer van Thomas van Aquino. Men stelde derhalve dat alleen de (onbezielde) vrucht in het

8 Zie § 5.3.2 (Johannes van Napels) hiervoor.

eerste stadium van de zwangerschap als belager van de vrouw mocht worden aangemerkt. Dat wil zeggen dat het beginsel alleen mocht worden gebruikt om een zwangere vrouw waarvan de vrucht nog in het onbezielde stadium - dat is de eerste veertig dagen van de zwangerschap - verkeerde, te behandelen. Op deze wijze kwam men niet rechtstreeks in botsing met de leer van Thomas van Aquino, maar het belagersbeginsel had voor wat betreft de medische behandeling van zwangere vrouwen in feite alleen nog theoretische betekenis. Het hoeft immers nauwelijks betoog dat ernstige en levensbedreigende problemen tijdens een zwangerschap zich niet in de eerste veertig dagen, maar daarna en in het bijzonder bij de bevalling voordoen.

De gematigde opvattingen van Thomas van Aquino konden echter niet verhinderen dat de leer van de kerk weerstanden bleef oproepen. Tegen de regelgeving van de kerkelijke magistraten die het persoonlijke leven vrijwel volledig beheerste, kwam namelijk een brede stroming in de samenleving openlijk in verzet.

Dit verzet leidde tijdens de Reformatie tot een afscheiding van de rooms-katholieke kerk. We hebben gezien dat de reformatoren onder meer bezwaar maakten tegen de kerkelijke standpunten ten aanzien van het huwelijk en het celibaat.⁹ Zij waren van mening dat de Schrift de gids moest vormen voor het menselijk handelen. Daarmee werd althans formeel een juk van kerkelijke regelgeving afgeworpen dat gedurende een millennium het persoonlijke leven had beheerst. Dat het in de praktijk aanzienlijk langer zou duren alvorens men een traditie van eeuwen was ontgroeid, zou pas in de tweede helft van twintigste eeuw ten volle duidelijk worden, maar daarover hierna meer.

De visie van Luther en Calvijn op de omgang met de vrucht blijkt uit de vertalingen van en commentaren op de bijbelse bron: de MT-lezing van Ex.21: 22vv. Maar wat zegt deze tekst? Voor de vertaling en de verklaring van deze tekst was men aangewezen op de joodse tijdgenoten en de bestaande verklaringen waarvan Rashi's commentaar - en dat van zijn leerlingen - behoorde tot de bekendste¹⁰. De invloed van zijn commentaar op 'onze' tekst zien we dan ook terug in de meeste vertalingen die vanaf de 16e en 17e eeuw in Europa zijn ontstaan. De inhoud van de vertalingen en verklaringen komen er in het kort op neer dat in de casus van vs. 22 het veroorzaken van een miskraam wordt beschreven. In het eerste alternatief is het vervolgens zo verstaan dat een geldboete opgelegd aan de dader voor het verlies van de vrucht; terwijl in het tweede alternatief de doodstraf

9 Zie § 5.3.3 (M. Luther en J. Calvijn) hiervoor; D.S. Bailey, o.c., 167ev.

10 Zie E. Shereshevsky, o.c., 2-6

wordt geëist voor de dood van de vrouw. Aldus weergegeven, heeft deze tekst de consequentie dat het afbreken van een zwangerschap ongeacht het stadium waarin de vrucht zich bevindt, niet als moord is te beschouwen. Een implicatie die dan ook wel is gemaakt.¹¹

Dat de belangstelling voor de joodse traditie in deze periode zich niet tot de Reformatie beperkte en verder reikte dan de vertaling van het Oude Testament blijkt uit het debat over de medische behandeling van zwangere vrouwen dat vrijwel volledig werd beheerst door rooms-katholieke moraaltheologen. In verschillende beschouwingen zijn echter de invloeden van de joodse denkers duidelijk zichtbaar. Opmerkelijk zijn in dit verband de bijdragen van Antonius van Cordoba en Theophile Raynaud. Opzien baren beiden met de uitleg van de analogie van de vluchtende ruiter die een treffende gelijkenis vertoont met de uitleg van *aberratio ictus* door de joodse leermeesters uit de eerste eeuwen van onze jaartelling. In feite brachten Van Cordoba en Raynaud de abortusdiscussie weer op het peil waarop de Tannaim haar hadden achtergelaten.

Wat betreft de inbreng van de protestantse moraaltheologen moet worden vermeld dat medisch-ethische kwesties als therapeutische abortus en embryotomie lange tijd niet echt hoog op de agenda van de protestanten stonden. Dat de medische behandeling van zwangere vrouwen als vanzelfsprekend werd beschouwd en therapeutische abortus/embryotomie algemeen werd geaccepteerd in landen waar het protestantisme grote invloed had, doet vermoeden dat men stilzwijgend de opvattingen van Antonius van Cordoba en T. Raynaud had overgenomen. Niettemin werd in het midden van de vorige eeuw de verklaring van vooraanstaande theologen, zoals A. Geiger en C.F. Keil, dat de wettekst uit Ex.21:22-23 een regeling bevat die de vrucht moet beschermen tegen willekeurige behandeling door derden, door velen verstaan als een bevestiging van de algemeen heersende en in de natuurwet verordende opvatting dat een inbreuk op het ontwikkelingsproces van de vrucht is verboden.

De opvattingen van de rooms-katholieke kerk ten aanzien van de omgang met de vrucht werden vanaf de 17e eeuw vooral gekenmerkt door terughoudendheid. De rooms-katholieke gezagsdragers bleken nauwelijks gevoelig voor de kritische geluiden uit de eigen kring. Het verzoek van Antonius van Cordoba om artsen toestemming te verlenen om zwangere vrouwen te behandelen, werd afgewezen. Zijn argument dat het zielenheil van de vrucht door een medische behandeling van de vrouw niet ernstiger wordt bedreigd dan wanneer men de vrouw laat sterven (en dus ook de

11 Zie: § 5.3.3 hiervoor

vrucht sterft zonder dat hij gedoopt is), werd niet aanvaard. Behoudende moraaltheologen reageerden met de stelling dat de vrucht geen belager is, maar een onschuldig persoon die niet verantwoordelijk kan worden gehouden voor de complicaties tijdens de zwangerschap of bij de geboorte. Ook het pleidooi van T. Raynaud kon de goedkeuring van de rooms-katholieke moraaltheologen niet wegdragen. Het opzettelijk of bewust direkt of indirekt doden van de vrucht op welke wijze en met welk oogmerk dan ook is altijd moord en dus verboden, was de reactie op zijn uitleg van de *aberratio ictus*. Tegen het einde van de 19e eeuw stelden de kerkelijke gezagsdragers van de rooms-katholieke kerk zich op het standpunt dat de vrucht vrijwel absoluut onschendbaar is en er geen reden denkbaar is om ooit een vrucht bewust te doden.

In een woelige eerste helft van de twintigste eeuw werd, althans in de oude wereld, de onvrede over de kerkelijke regelgeving naar de achtergrond verschoven. Meer nog: de maatschappelijke onzekerheid en de politieke instabiliteit deden het gezag van de christelijke kerken groeien en de traditionele normen en waarden herleven.

De tweede helft van de twintigste eeuw wordt evenwel gekenmerkt door grote maatschappelijke veranderingen. Met de verschrikkingen van twee oorlogen nog vers in het geheugen vond het pleidooi voor de onaantastbaarheid van het prille menselijke leven aanvankelijk in brede kring weerklink. Gaandeweg werd echter duidelijk dat er een gapende kloof was ontstaan tussen de leer van de christelijke kerken en de veranderende opvattingen in de samenleving ten aanzien van de man-vrouw relatie, gezinsplanning, gezinsvorming en de omgang met de vrucht. In tal van morele beschouwingen over de genoemde kwesties kwam de traditionele (christelijke) moraal ter discussie te staan.¹² Een kenmerkend

12 I. Jakobovits schrijft in 1975: "On no medical-moral subject have public opinion and civil legislation changed more dramatically during the past decade or so than abortion. For instance, until 1967 throughout the United States, and until 1968 in Britain, abortion was a serious criminal offense except for pressing therapeutic purposes, usually only when the life of the mother was at stake. Since then the laws have been liberalised in most parts of the English-speaking world and in many other countries, now in effect widely permitting abortions on request, and naturally resulting in a vast increase of the practice", uit: I. Jakobovits, o.c., 273-274. Illustratief voor de omslag in het denken in Nederland is de omslag van H.M. Kuitert. In *Wending*, 20 (1965), 585: "De heersende moraal moet ...abortus...uitsluiten... Volgens het christelijke geloof is het leven een geschenk. Ik ken geen beter argument om argeloos en geraffineerd doden tegen te gaan. Wat God ons gunt zullen wij elkaar niet afnemen". Vier jaar later laat hij in *Gezond Gezin* o.m. optekenen: "Als een vrouw

voorbeeld daarvan is het abortusdebat dat vrijwel volledig wordt beheerst door bezwaren tegen de in de christelijke moraal verankerde opvatting dat de vrucht moet worden beschouwd als een (onschuldig) persoon.

In dat debat staan in feite niet de belangen van de vrucht en de vrouw centraal, maar staat het morele gezag van de kerk ter discussie. In deze context moeten we ook het debat over de verklaringen en morele gevolgtrekkingen van Ex.21: 22vv. uit het derde kwart van de twintigste eeuw verstaan. Ex.21: 22vv. en de daarmee verbonden traditie is in dat debat niet zozeer het richtsnoer voor het uitstippelen van een morele route voor de omgang met de vrucht, maar een argument om de traditionele leer van de christelijke kerken te ontzenuwen of te bevestigen. Deze discussie over de leer van de kerk verklaart ook de verschillen tussen de verklaringen en de morele gevolgtrekkingen waarvan we in het eerste hoofdstuk enkele voorbeelden hebben geschetst. B.K. Waltke en B.S. Jackson wijzen er bijvoorbeeld op dat de heersende kerkelijke opvattingen over de vrucht niet stroken met de MT-lezing van Ex.21: 22vv. en de vroegjoodse commentaren op deze tekst. B.K. Waltke laat weten dat God in de Schrift anders spreekt dan de kerk thans belijdt. B.S. Jackson onderschrijft deze stelling wanneer hij stelt dat abortus in Oud-Israël nooit als moord is opgevat. Daartegenover staat de reactie van H.W. House dat het standpunt van Waltke in strijd is met de leer van de kerk. Met spitsvondige argumenten beoogt de laatste de kritiek op de leer van de kerk te ontzenuwen.

Aan een aldus gevoerd debat kleeft echter een belangrijk bezwaar dat kernachtig is aangegeven door D.W. Vere.¹³ Hij schrijft dat velen hebben aangegeven dat Ex.21: 22vv. recht geeft om de vrucht minder waarde toe te kennen dan de vrouw. Weinigen - zo vervolgt hij - slaan er acht op dat deze tekst duidelijk maakt dat de vrucht een waarde heeft. Vere wil hiermee aangeven dat de kritiek van velen op de heersende standpunten over de morele status van de vrucht wellicht goede gronden heeft, maar dat tegelijkertijd moet worden erkend dat slechts weinigen beginnen en

absoluut geen kind meer wil dan heeft ze het absolute recht om die abortus aan te vragen. Ik kan er gewoon kwaad om worden als de maatschappij dat tegenhoudt", uit: J. Douma, *Christelijke ethiek*, 38-39. Zie voor een overzicht van de posities van de protestantse kerken ten aanzien van abortus provocatus in Nederland: J. Douma, *Abortus*, 56-61; H. van den Boer van den Berg, *De Juiste Keuze, morele dilemma's van toekomstige ouders*, Proefschrift, Leiden, 1997, 107-117.

- 13 D.W. Vere, "Therapeutic abortion and sterilization as ethical problems", uit: *Birth Control and the Christians*, o.c., 1969, 278.

waarden aanreiken die bijdragen aan een eigentijdse morele route voor de omgang met de vrucht.

De bezwaren van Vere zijn naar onze opvatting gegrond. We hebben gezien dat de rol van Ex.21: 22vv. in de meningsvorming over de omgang met de vrucht in de joodse en de christelijke traditie niet kan worden herleid tot enkel een argument in het debat over de morele status van de vrucht, zoals in tal van commentaren wordt gesteld. De *Wirkungsgeschichte* van Ex.21: 22vv. toont ons een veelkleurige traditie waarin werd gepoogd een weg uit te stippelen voor een verantwoorde omgang met de vrucht.

Of het nu gaat om het gedrag van een heer ten overstaan van zijn zwangere slavin of om een man die een zwangere vrouw naar het leven staat of om abortus, kindermoord, therapeutische abortus of embryotomie of om de medische behandeling van zwangere vrouwen, steeds opnieuw bleek de wettekst uit Ex.21: 22vv. een inspirerend vertrekpunt voor een morele route om de genoemde kwesties het hoofd te bieden. In de volgende paragraaf zullen we verder aandacht besteden aan de bezwaren tegen een eenzijdige toepassing van de morele gevolgtrekkingen van deze tekst aan de hand van een bekend geworden opstel van de filosoof J.J. Thomson.¹⁴ Haar betoog is voor ons vanuit meerdere invalshoeken van belang: vanuit een moraalfilosofisch gezichtspunt symboliseert haar pleidooi voor abortus een revolutionair keerpunt in de visie op de omgang met de vrucht in de tweede helft van de twintigste eeuw.¹⁵ Vanuit historisch perspectief sluit Thomsons pleidooi voor abortus aan bij de opvattingen van onder meer Maimonides, Van Cordoba, Sanchez, Raynaud, Viscosi en Pennacchi.¹⁶ Evenals haar voorgangers maakt Thomson gebruik van enkele opvattingen en beginselen uit de van oorsprong joodse traditie. Met een beroep op het belagersbeginsel stelt zij dat abortus vanuit een moreel gezichtspunt verdedigbaar kan zijn, zelfs wanneer men de vrucht

14 J.J. Thomson, "A Defence of Abortion", *Philosophy and public Affairs*, vol.I, Princeton University Press, 1971. Wij hebben gebruik gemaakt van de herdruk van Thomsons artikel in *Moral Problems*, edd.: J. Rachels, New York, 1979, 130-150.

15 Haar argumenten vinden we deels terug in de uitspraak van het United States Supreme Court (het Amerikaanse Hoge Gerechtshof) in 1973 in het geruchtmakende proces Roe versus Wade, waarmee de legalisering van abortus een feit werd in de V.S. en navolging vond in Europa. Zie J. Rachels, *Moral Problems*, 109 ev.; I. Jakobovits, *Jewish Medical Ethics*, 273 ev. Het Hof legaliseerde abortus door de anti-abortuswetgeving niet constitutioneel te verklaren met onder meer het argument dat de anti-abortuswetgeving een inbreuk is op privacy van de vrouw.

16 Zie hoofdstuk 5 hiervoor.

beschouwt als een persoon met een recht op leven. Belangrijker is wellicht dat Thomson in haar opstel tevens aantoonde dat de op het christendom georiënteerde westerse moraal een inconsistentie bevat als het gaat om de omgang met het embryo.

6.3 ‘Thomsons dilemma’

De zojuist geschetste kritiek van D.W. Vere op de uitleg van Ex.21: 22vv. staat niet op zichzelf. Zijn bezwaar dat door de nadruk op het waardeverschil tussen pre- en postnataal leven ten onrechte de indruk wordt gewekt dat alle morele problemen omtrent (therapeutische) abortus zijn opgeheven wordt door onder meer J.J. Thomson gedeeld. Zij stelt dat de vraag hoe we met de vrucht behoren om te gaan in het lopende abortusdebat, wordt beheerst door het vraagstuk van de morele status van de vrucht. Dat debat tussen voor- en tegenstanders van abortus loopt - zo meent Thomson - telkens uit op een verschil van mening over de motivering van het moment waarop de vrucht de persoonlijke status geniet of zou moeten genieten. Tegenstanders van abortus pleiten doorgaans voor een persoonlijke status van de vrucht vanaf het moment van de conceptie; terwijl voorstanders van abortus de voorkeur geven aan een later stadium in de ontwikkeling van de vrucht. Thomson meent evenwel dat het beide posities aan overtuigingskracht ontbreekt. Haar bezwaar is dat het moment in het ontwikkelingsproces waarop de vrucht de persoonlijke status wordt toegekend, een arbitraire keuze is waarvoor geen goede argumenten zijn aan te voeren. De moeilijkheid zit in de verantwoording van de gekozen maatstaven.

Niettemin sluit Thomson zich aan bij de kritiek op het heersende standpunt in de christelijke moraal, dat de vrucht vanaf het moment van conceptie moet worden behandeld en beschouwd als een persoon.¹⁷ Doch anders dan haar tijdgenoten treft haar voornaamste bezwaar niet de persoonlijke

17 Ibid., 131: "On the other hand, I think that the premise is false, that the fetus is a person from the moment of conception. A newly fertilized ovum, a newly implanted clump of cells, is no more a person than an acorn is an oak tree." Vgl.: § 5.2 (Rashi) hiervoor. In zijn voetsporen: J. Pennachi § 5.3.3 hiervoor; D.M. Feldman, o.c., 252ev.; I. Jakobovits, o.c., 182ev.; R. Freund, o.c., 130ev.; F. Rosner, o.c., 136; B.K. Waltke e.a., § 1.2.2 hiervoor; E. Schroten, § 1.2.5 hiervoor. Vgl. verder: M. Scarf, "The fetus as Guinea Pig", uit: *Moral Problems*, edd.: J. Rachels, 174-191; P. Singer, "Fetal Research", uit: *ibid.*, 192-196; G.A. den Hartogh, *Kun je een zygote liefhebben? Over de waarde van het leven en de grenzen van de morele gemeenschap*, Inaugurale rede, Stichting Socrates, Utrecht 1993, 18 ev.

status van de vrucht maar de consequenties die met name rooms-katholieke moraaltheologen aan die morele status verbinden, namelijk dat de vrucht (absoluut) onschendbaar is. Thomson stelt dat die redenering vanuit een moreel gezichtspunt inconsistent is en steeds in het nadeel van de vrouw uitvalt.

Om inzicht te krijgen in haar bezwaren, zullen we eerst enkele passages uit haar betoog kort weergeven. Om te beginnen: Thomson geeft de redenering die ten grondslag ligt aan de rooms-katholieke moraal te zien ten aanzien van therapeutische abortus als volgt weer: "Ieder persoon heeft het recht op leven. Dus de vrucht heeft een recht op leven. Er bestaat weliswaar geen twijfel dat de moeder het recht heeft om te beslissen over wat er in en met haar lichaam zal gebeuren; iedereen zal dat onderschrijven. Maar iemands recht op leven weegt zwaarder en is van groter belang dan het recht van de moeder om over haar lichaam te beslissen. Dus mag de vrucht niet worden gedood en mag abortus niet worden uitgevoerd".¹⁸ Het belangrijkste argument voor deze redenering is,

18 J.J. Thomson, o.c., 131: "Every person has a right to life. So the fetus has a right to life. No doubt the mother has a right to decide what shall happen in and to her body; everyone would grant that. But surely a person's right to life is stronger and more stringent than the mother's right to decide what happens in and to her body, and so outweighs it. So the fetus may not be killed; an abortion may not be performed".

De ontwikkeling van deze positie hebben we geschetst aan de hand van het debat tussen Viscosi en Pennacchi enerzijds en Waffelaert anderzijds. Zie: § 5.3.3 hiervoor. Vgl.: J. Connery, o.c., 281: "Waffelaert sets down six propositions which he says ought to be accepted by everyone: (1) Direct killing (in any sense) of an innocent person is intrinsically wrong. (2) Direct killing (direct intention in the strict sense) of anyone is wrong. (3) Direct killing (not a direct intention, but a direct will, that is, means to an end) of an unjust aggressor is licit. (4) Indirect killing (no direct intention, but a direct will) of an innocent person is wrong. (5) Indirect killing (no direct intention, but direct will) of an innocent person may be licit. (6) Indirect killing (in any sense) of an unjust aggressor may be licit". Ibid., 134. Thomson ontleent deze redenering aan uitspraken van Paus Pius XI over het christelijke huwelijk (*Casta Connubii*, AAS, 22:562-564) en een schrijven van Paus Pius XII aan de katholieke bond van vroedvrouwen (AAS, 43:838-839). Pius XI stelt op grond van Rom. 3: 8, dat geen kwaad gedaan mag worden om een goed doel te bereiken (AAS, 22:563). Pius XI wilde hiermee het argument van onder meer Viscosi pareren dat therapeutische abortus in het algemeen en craniotomie in het bijzonder, kan worden beschouwd als het niet beoogd neveneffect van een therapeutische handeling. Een andere reden was de Duitse abortuswetgeving waarin de arts min of meer werd verplicht om het leven van de vrouw voorrang te verlenen boven dat van de vrucht. Pius XII hield de bond van vroedvrouwen onder meer voor dat de

volgens Thomson, dat therapeutische abortus wordt opgevat als het bewust doden van een onschuldig persoon. De vrucht heeft geen misdrijf begaan en kan niet als 'moordenaar van z'n moeder' worden aangemerkt. Het bewust doden van een onschuldig persoon is altijd en absoluut ontoelaatbaar en dus mag een abortus niet worden uitgevoerd.

Deze positie geldt ook voor het geval de complicaties fatale gevolgen hebben voor de vrouw. Daar de plicht zich te onthouden van het bewust doden van een onschuldig persoon zwaarder weegt dan de plicht om het leven van een persoon te bewaren, is men niet verantwoordelijk voor de dood van de vrouw en de vrucht.¹⁹ Aan de hand van een analogie laat Thomson vervolgens zien welk moreel probleem in deze redenering ligt besloten. Denkt u zich eens een situatie in, zo redeneert Thomson, waarin u op een zekere ochtend wakker wordt, rug aan rug in bed met een beroemde bewusteloze violist. Bij hem is een fatale nierziekte geconstateerd, en de Vereniging van Muziek liefhebbers heeft alle beschikbare medische dossiers doorzocht en vastgesteld dat alleen u precies het goede bloedtype heeft om hulp te bieden. Daarom hebben zij u ontvoerd en is het circulatiesysteem van de violist hedennacht met het uwe verbonden. Uw nieren kunnen nu zowel uw bloed als zijn bloed zuiveren. De directeur van het ziekenhuis vertelt u nu: Let wel, het spijt ons dat de 'Vereniging van Muziek liefhebbers' u dit heeft aangedaan, we hadden het nooit toegestaan als we het hadden geweten. Maar het is nu gebeurd: de violist zit aan u vast. Hem losmaken zou zijn dood betekenen. Maar gelukkig is het maar voor negen maanden, want dan zal hij hersteld zijn en veilig losgekoppeld kunnen worden.²⁰

vrucht het recht op leven onmiddellijk van God ontvangt en niemand het recht heeft de vrucht te doden. Vgl.: *Humanae vitae*; *Donum vitae*; *Evangelium vitae* hierna.

19 Ibid., 134. Thomson verwijst hier naar uitspraken van Paus Pius XI over het christelijke huwelijk (*Casta Connubii*, AAS, 22:562-564) en een schrijven van Paus Pius XII aan de katholieke bond van vroedvrouwen (AAS, 43:838-839). Pius XI stelt op grond van Rom. 3: 8, dat geen kwaad gedaan mag worden om een goed doel te bereiken (AAS, 22:563). Pius XI wilde hiermee het argument van onder meer Viscosi pareren, dat therapeutische abortus in het algemeen, en craniotomie in het bijzonder, kan worden beschouwd als het niet beoogd neveneffect van een therapeutische handeling.

20 J.J. Thomson, o.c., 132. De vertaling is merendeels ontleend aan: H.M. Dupuis en I.D. de Beaufort, "De morele positie van de ongeborene", uit: *Handboek Gezondheidsethiek*, 383.

Het punt dat Thomson hier maakt is dat morele beginselen inconsistent worden toegepast waar het de omgang met de vrucht betreft.²¹ In het maatschappelijk verkeer tussen mensen is het in onze samenleving niemand geoorloofd om een ander in gijzeling te nemen om vervolgens zonder de uitdrukkelijke instemming van de 'gijzelaar' te beschikken over zijn organen terwille van persoonlijke voorkeuren. In dit geval om het leven van een beroemde violist te sparen.²² Van een vrouw wordt evenwel verwacht dat ze haar lichaam ter beschikking stelt van de vrucht wanneer ze de zwangerschap niet heeft gewild of als een persoonlijke bedreiging

21 Zie H.M. Dupuis & I.D. de Beaufort, o.c., 384: "Laten we nog eens kijken naar de rechten van de ongeborene, die niet gewenst wordt. Kan hij het lichaam van zijn moeder voor zijn voortbestaan claimen? Dat zou betekenen, dat hij meer rechten heeft dan ieder ander mens, die -net zo min als de violist - nu eenmaal geen claim kan leggen op het lichaam van de ander teneinde zelf voort te kunnen leven. In feite hebben we hier te maken met twee soorten recht: het recht van de vrouw op integriteit van haar lichaam - een negatief claimrecht, en het recht van de foetus op het lichaam van zijn moeder, een positief claimrecht. Zoals elders vastgesteld: dat laatste recht is minder sterk dan het eerste. Wil men al meegaan met het argument van Thomson, dan eist de consistentie dat het claimrecht van de zwangere slechts dan tot de dood van de ongeborene zal mogen leiden, zolang hij voor zijn voortbestaan van haar afhankelijk is. Met andere woorden: een zwangere vrouw heeft geen recht om haar foetus te doden, zij heeft alleen het recht om haar lichaam niet ter beschikking te stellen". In het commentaar van Dupuis & De Beaufort wordt de afweging of abortus mag of niet mag gereduceerd tot de kwaliteit van het claimrecht. Het gaat echter in Thomsons pleidooi niet om een verschil in claimrecht. Meer nog: zij onderkent dat verschil in claimrecht dat in christelijke moraal meer wordt toegepast om therapeutische abortus te verbieden. Thomson noemt die redenering echter ondeugdelijk omdat het belagersbeginsel inconsistent wordt toegepast. Thomson is van mening dat de vrouw - evenals ieder ander in de samenleving die wordt bedreigd of belaagd- een beroep moet kunnen doen op het belagersbeginsel wanneer de zwangerschap een bedreiging voor haar vormt.

22 Merk op dat het hier gaat om het principe, dat het niet is toegestaan kwaad te doen om een goed doel te bereiken. In de omschrijving van Pius XII (AAS 45, 1953) en in *Humanae vitae* (sec.14) heet het, dat het niet is toegestaan, ook niet om de zwaarst wegende reden, om kwaad te doen om het goed dat daaruit voortkomt te bereiken". Pius XII wil hiermee aangeven dat abortus nooit is te rechtvaardigen. Let wel: Thomas van Aquino (Zie: § 5.2.2 hiervoor) maakte ook gebruik van dit beginsel om sectie op zwangere vrouwen te verbieden. Sectie op een ernstig zieke zwangere vrouw werd voorgesteld door orthodoxe christenen om zo de vrucht te kunnen dopen en het zielenheil van de vrucht te behoeden voor het hellevuur.

ervaart.²³ Thomson wil met deze analogie aangeven dat de christelijke moraal niet consistent is in de toepassing van de morele beginselen. In het maatschappelijk verkeer tussen personen wordt de lichamelijke onaantastbaarheid van het individu als een van de fundamentele waarden van de samenleving beschouwd. Niemand kan tegen zijn wil worden verplicht om zijn lichaam ter beschikking te stellen van de ander. En indien zijn lichamelijke integriteit wordt bedreigd, kan hij zich beroepen op het belagersbeginsel. Voor de vrouw gelden, volgens de maatstaven van de christelijke moraal, echter andere waarden. Van haar wordt verwacht dat ze haar lichaam onvoorwaardelijk ter beschikking stelt van de vrucht, ook wanneer zij de zwangerschap als een bedreiging van haar vitale belangen ervaart. Thomson is van mening dat een vrouw evenals een ieder in de samenleving een beroep moet kunnen doen op het belagersbeginsel wanneer ze wordt belaagd en haar vitale belangen worden bedreigd, ook wanneer dat ten koste gaat van het embryo. Het gaat in deze dus om twee onverenigbare standpunten: het recht van de vrouw op lichamelijke onaantastbaarheid en de plicht van de vrouw om de onschendbaarheid van de vrucht te eerbiedigen. We zullen dit verschil tussen twee onverenigbare standpunten dat wordt veroorzaakt door een inconsistentie in de toepassing van morele beginselen aanduiden als 'Thomsons dilemma'.

6.3.1 'Thomsons dilemma' en de christelijke moraal

Dat de door Thomson gesignaleerde inconsistentie in de moraal nog volop actueel is, zullen we illustreren aan de hand van twee voorbeelden uit een recent verschenen encycliek en een korte toelichting van H.M. Kuitert op de hedendaagse abortuswetgeving. We openen met twee exemplarische voorbeelden van 'Thomsons dilemma' in de encycliek *Evangelium vitae*. Het betreft de toepassing van het belagersbeginsel en de visie op het solidariteitsbeginsel. In *Evangelium vitae* wordt gesteld dat er situaties zijn "waarin de waarden die door Gods wet worden voorgesteld, in de vorm van een echte tegenspraak verschijnen. Dit gebeurt bijvoorbeeld in het geval van *wettige zelfverdediging*, waarin het recht om het eigen leven te verdedigen en de plicht om andermans leven niet te kwetsen in de praktijk moeilijk te verzoenen zijn. Ongetwijfeld vormen de innerlijke waarde van het leven en de plicht om zichzelf niet minder te achten dan anderen lief te hebben, de basis van *een werkelijk recht op zelfverdediging*. Zelfs het

23 J.J. Thomson, o.c., 135. Zie ook de treffende illustratie van: J.M. Gustafson, o.c., 105-122.

veeleisende gebod van de naastenliefde, in het Oude Testament verkondigd en door Jezus bevestigd veronderstelt liefde voor zichzelf als de basis van vergelijking: 'Gij zult uw naaste liefhebben als uzelf' (Mc 12,31). Niemand kan dan ook het recht op zelfverdediging afwijzen uit gebrek aan liefde voor het leven of voor zichzelf... Bovendien '[kan] de gewettigde zelfverdediging (...) niet alleen een recht zijn, maar ze wordt tot een ernstige plicht voor diegene die verantwoordelijk is voor andermans leven, voor het algemeen welzijn van het gezin of van de gemeenschap'. Helaas gebeurt het dat de noodzaak om de aanvaller onschadelijk te maken soms vereist dat men hem doodt. In dat geval wordt de fatale afloop de aanvaller ten laste gelegd die zich door zijn daad daaraan blootstelde, zelfs al is hij [de belager JtL] misschien niet moreel verantwoordelijk, omdat hij niet 'bij zijn verstand' was".²⁴

Waar het de omgang met de vrucht betreft, verandert de encycliek evenwel van toon.

Aan de opvatting dat de vrucht "het absoluut *onschuldigste* wezen is dat men zich kan voorstellen"²⁵ is de implicatie verbonden "dat men de vrucht op geen enkele wijze ooit zou kunnen beschouwen als een agressor, veel minder nog als een onrechtvaardige agressor!".²⁶ "Onschuldig" betekent dus dat de vrucht niet verantwoordelijk kan worden gehouden voor de ziekte, kwaal of levensbedreigende situatie, waarin de vrouw is komen te verkeren. In de encycliek wordt aan dit standpunt de volgende consequentie verbonden: "Zeker, de beslissing om een abortus te ondergaan is vaak tragisch en pijnlijk voor de moeder, wanneer de beslissing om zich te ontdoen van de vrucht van de conceptie niet gemaakt wordt om puur egoïstische redenen of uit gemakzucht, maar vanuit de wens om bepaalde belangrijke waarden zoals haar eigen gezondheid of een fatsoenlijke levensstandaard voor de andere gezinsleden. Soms vreest men dat het ongeborn kind zodanige levensomstandigheden te wachten staat dat het beter zou zijn als de geboorte niet plaatsvond. Niettemin *kunnen* deze en soortgelijke redenen, hoe ernstig en tragisch ook, *het opzettelijk doden van een onschuldig menselijk wezen nooit rechtvaardigen*".²⁷

24 *Evangelium vitae*, sec. III. 55.

25 *Ibid.*, sec. III. 58

26 *Ibid.*, a.l.

27 *Evangelium vitae*, sec. III. 58. Zie ook: *Ibid.*, sec. III. 59-63 Vgl.: *Humanae vitae*, sec. 10, 14 verwijst naar *Casti Conubii*, AAS, 22 (1930); *Gaudium et spes*, sec. 50, 5.

Deze passages spreken voor zich en bevestigen de door Thomson gesignaleerde inconsistentie: een ieder heeft niet alleen de vrijheid, maar zelfs de plicht om zijn eigen leven te beschermen, ook wanneer dit ten koste gaat van het leven van de belager die niet opzettelijk of bewust handelt. Van de zwangere vrouw wordt echter verwacht dat zij de onaantastbaarheid van de vrucht respecteert, ook wanneer dat ten koste gaat van haar eigen leven. Opmerkelijk is in dat verband de redenering in de encycliek dat de 'gewettigde zelfverdediging' een ernstige plicht is voor diegene die verantwoordelijk is voor onder meer het algemeen welzijn van het gezin. Die plicht geldt dus ook voor de vrouw, maar niet zodra de onaantastbaarheid van de vrucht in het geding is.

Ons tweede voorbeeld heeft betrekking op de toepassing van moderne medische technieken. In *Evangelium vitae* wordt gesteld dat orgaandonatie "bijzondere waardering" verdient "om zieken die tot dan toe van iedere hoop beroofd zijn, de mogelijkheid van gezondheid of zelfs van het leven aan te bieden".²⁸ Daarentegen worden kunstmatige voortplantingstechnieken voor ongewenst kinderloze ouderparen als moreel onaanvaardbaar afgewezen. Als reden wordt opgegeven dat kunstmatige bevruchting een inbreuk is op de liefdesrelatie tussen man en vrouw, omdat de voortplanting wordt gescheiden van de "integraal menselijke kontekst van de huwelijksdaad"²⁹. Verder wordt gesteld dat

28 *Evangelium vitae*, sec., IV. 86.

29 Ibid., sec. I. 14; Vgl.: *Donum vitae*, sec. II. B 4: "De leer van de kerk over het huwelijk en over de menselijke voortplanting benadrukt 'de onverbreekelijke band, die God heeft vastgelegd en die de mens niet uit eigen beweging kan breken, tussen beide betekenissen die in de huwelijksdaad liggen besloten: een-wording en voortplanting. Immers, terwijl de huwelijksdaad man en vrouw op de meest innige wijze verenigt, stelt zij hen door haar innerlijke structuur in staat om nieuw leven te verwekken volgens de wetten die in de natuur zelf van de man en de vrouw staan geschreven' (*Humanae vitae*, sec.12). Dit beginsel dat op de natuur van het huwelijk en op de innerlijke verbondenheid van haar goederen is gebaseerd, brengt de welbekende consequenties op het gebied van het verantwoorde vader- en moederschap met zich mee. 'Alleen wanneer beide wezenlijke aspecten, namelijk de een-wording en de voortplanting, bewaard blijven, behoudt de huwelijksdaad ten volle haar zin van wederzijdse en echte liefde en haar gerichtheid op de zeer verheven roeping van de mens tot het ouderschap". In *Gaudium et spes* (sec.49) wordt van de liefde gezegd dat zij menselijk is, gericht is van de ene persoon op de ander, wordt gestuurd door de menselijke wil en betrokken is op de gehele persoon. Van de liefde wordt verder gezegd dat zij op een unieke wijze tot uitdrukking komt in de echtelijke geslachtsgemeenschap. Zie ook Ibid., sec.51 waar wordt gesteld dat objectieve criteria die ontleend zijn aan de natuur van de persoon en zijn

deze ontwikkelingen de deur openen naar nieuwe bedreigingen van het leven. Onder deze nieuwe bedreigingen van het leven worden onder meer de bestemming van embryo's die overblijven na een geslaagde kunstmatige bevruchting, de zogenoemde 'restembryo's', verstaan. Er wordt de vrees geuit dat deze embryo's voor wetenschappelijk onderzoek zullen worden aangewend.³⁰ De vraag dringt zich echter op of naast orgaandonatie niet ook kunstmatige voortplantingstechnieken op een specifieke wijze de "hoop" op en de "mogelijkheid" voor "nieuw leven" bieden aan ongewenst kinderloze ouderparen. Op basis van het solidariteitsbeginsel zou men kunnen verdedigen dat ongewenst kinderloze ouderparen evenzeer een beroep kunnen doen op de relevante medisch technische voorzieningen als personen met een ernstige hartafwijking. En daarnaast is er de vraag of orgaandonatie niet ook een bedreiging kan betekenen voor de donor.

Uit deze voorbeelden blijkt niet alleen dat Thomsons dilemma nog volop actueel is, maar ook dat dit dilemma zich niet beperkt tot kwesties die de omgang met de vrucht betreffen, maar zich uitstrekken tot vraagstukken die betrekking hebben op kunstmatige voortplanting.

Dat Thomsons dilemma geen specifieke aangelegenheid is van de rooms-katholieke moraal leer blijkt uit een opmerking van H.M. Kuitert over de hedendaagse abortus-wetgeving.³¹ Kuitert schrijft: "ze [de anti-abortuswetgeving jtl] verenigt twee elementen die allebei even onopgeefbaar zijn: de vrijheid van een vrouw om een zwangerschap te weigeren, die ze niet heeft bedoeld en daarnaast de bescherming van de vrucht op basis van zijn inherente zijns waarde".³² Hij voegt daaraan toe:

handelen de basis moeten vormen voor de moraal op een zodanige wijze dat de geslachtsgemeenschap en de voortplanting samenkomen in de wederzijdse liefde van de partners. Vgl.: *Humanae vitae*, sec. 8, 9, 12, 13, 14; Karol Wojtyła, *Fruitful and Responsible Love*, New York, 1979, 20. Zie ook de toelichting van J.T. Noonan bij *Humanae vitae* (*Contraception*, 537-538): "Expression of love as a purpose of conjugal intercourse had been a theological opinion of the nineteenth century. Never before had it been taught by an oecumenical council or by a papal encyclical. Never before had such high authorities so nuanced and qualified the Pauline teaching (1Cor.6:3-7) on the marital debt that the right to conjugal intercourse was illuminated by the requirements of mutual love. Never before had a Pope made clear that the imposition of a matrimonial act could be a breach of the moral order". Zie voor de bijdrage van de Nederlandse bisschoppen en moraaltheologen: *Ibid.*, o.c., 469-475. Vgl.: D.S. Bailey, o.c., 234-237.

30 *Evangelium vitae*, sec. 1. 14, 16, 17, 18, 20.

31 H.M. Kuitert, o.c., 64.

32 *Ibid.*, a.l.

“De clausulering dat de betrokken vrouw zich in een noodsituatie moet bevinden (met de aantekening dat zij het zelf is, die mag uitmaken of dat al of niet het geval is) is dan ook ter zake: geen enkele samenleving verklaart de menselijke vrucht voor onbeschermd. Zij zou zichzelf opheffen. Daarmee is niet alleen - ten overvloede - nog eens vastgelegd dat een menselijke persoon de bestemming is van een embryo, maar er is eveneens de verplichting mee aangegeven deze bestemming te realiseren. Embryo's moet, behoudens uitzonderingen toekomst worden verleend. Tot zover kan ik mij baseren op de bestaande moraal waarop onze samenleving is opgebouwd, alsmede de bestaande Nederlandse rechtsbeginselen”.³³

Kuitert signaleert in de abortuswetgeving dus twee elementen die beide even onopgeefbaar zijn namelijk: de vrijheid van de vrouw om een zwangerschap te weigeren die ze niet heeft bedoeld enerzijds en de plicht om de vrucht toekomst te verlenen anderzijds. Beide elementen zijn echter vanuit een moreel gezichtspunt onverenigbaar. De vrijheid van de vrouw om de zwangerschap te weigeren sluit immers de plicht uit om de vrucht toekomst te verlenen en omgekeerd. In feite stelt de wet dat de vrouw de vrijheid heeft om zich te beroepen op een noodsituatie en tegelijkertijd heeft ze de morele plicht om van die vrijheid geen gebruik te maken.

J. Douma vat de inconsistentie in die wetgeving kernachtig samen wanneer hij schrijft: “De wet stemt *moreel* in met het anti-abortus standpunt...Maar de wet stemt *in feite* in met de voorstanders van het recht van de vrouw... De teneur van de wet is: Abortus hoort niet, maar mag wel”.³⁴ Dat wil dus zeggen dat in de wet het recht op zelfbeschikking van de vrouw is doorgevoerd, maar in de moraal kennelijk niet. Het door Thomson geconstateerde dilemma is dus niet alleen een fenomeen van de katholieke moraal maar werkt door in de moraal die in de bestaande wetgeving is verondersteld.³⁵

33 Ibid., a.l.

34 J. Douma, o.c., 20. Vgl.: E. Ketting en Ph. van Praag, *Abortus provocatus, Wet en praktijk*, Zeist, 1983, 422

35 Dat wil zeggen dat de wetgeving is gefundeerd op een inconsistente morele redenering, namelijk dat de vrouw de prima facie plicht heeft om persoon A (de vrucht) tegen haar wil toekomst te verlenen, terwijl een ieder het recht om zichzelf te beschermen tegen de inbreuk op de lichamelijke integriteit door een persoon (een willekeurige derde). Zie voor de ontwikkelingen in de rechtstheorie in de US.: “Roe versus Wade”, in: *Moral Problems*, 109 ev. In Nederland zie onder meer: J. Douma, *Christelijke Ethiek*, 37-39; Ibid., *Abortus*, 18-21, 54-59; H.J. Kuitert, “De morele status van het embryo”, 63-69. Vgl. verder J.S. Reinders, o.c., 144 ev.

6.3.1.1 *historische achtergrond*

In de voorafgaande paragraaf zagen we een inconsistentie in de toepassing van morele beginselen, waar het de omgang met de vrucht betreft. Deze inconsistentie hebben we aangeduid als 'Thomsons dilemma'. Dit dilemma is geen exclusieve aangelegenheid van de christelijke moraal maar ze ligt eveneens ten grondslag aan de moraal die in de hedendaagse wetgeving is verondersteld. In deze paragraaf willen we nagaan of er een verklaring is voor deze inconsistentie.

Wij zullen de stelling verdedigen dat 'Thomsons dilemma' wordt veroorzaakt doordat de visie op de omgang met de vrucht is verweven met een laatantieke visie op de man-vrouw relatie. Voor we ons richten op de historische achtergronden, keren we nog even terug naar de analogie van de 'beroemde violist'. Thomson beoogt met deze analogie te laten zien dat voor een selecte groep - dat zijn de embryo's - een bijzondere behandeling wordt geclaimd ten koste van het recht van de vrouw om zichzelf te beschermen. In het slot van de analogie lezen we dat de ziekenhuisdirecteur zich bij de gijzelaar excuseert voor de ontstane situatie. Hij keurt de handelwijze van de gijzelnemer - dat is de 'Vereniging van Muziek liefhebbers' - weliswaar af, maar dringt er bij de 'gijzelaar' op aan om te berusten in de situatie omdat de 'beroemde violist' zeker zal sterven als hij de gijzelaar ontkoppelt. De ziekenhuisdirecteur gaat in de analogie niet alleen voorbij aan recht van de gijzelaar op vrijheid en lichamelijke integriteit waardoor het belagersbeginsel haar grondslag verliest, maar kennelijk is hij ook bereid om een kwaad (de gijzeling) te accepteren terwille van een goed doel (het leven van de beroemde violist). Dit laatste is in strijd met een aloud beginsel: het is niet toegestaan kwaad te doen terwille van een goed doel. De houding en de handelwijze van de ziekenhuisdirecteur wijzen erop dat hij de opvatting van de 'Vereniging van Muziek liefhebbers' onderschrijft dat het redden van het leven van de beroemde violist prioriteit geeft boven de beginselen en de rechten die grondwettelijk zijn verankerd, zoals het recht op lichamelijk integriteit.

De houding die Thomson schetst van de ziekenhuisdirecteur, herinnert aan de terughoudendheid die de arts wordt opgedragen in de dialoog tussen rabbi Hisda en rabbi Huna. Het principe dat in deze dialoog ligt besloten, namelijk dat het beter is de vrouw en het kind te laten sterven dan het kind te doden en leven van de vrouw te redden, wordt tot op heden in de rooms-katholieke moraal meer onderschreven. Katholieke moraaltheologen zullen in deze dialoog mogelijk een bevestiging zien van de stelling dat het leergezag haar normen en waarden ontleent aan de traditie. In *Evangelium*

vitae wordt gesteld dat ‘door heel de christelijke geschiedenis van tweeduizend jaar heen deze zelfde leer [de veroordeling van abortus JtL] constant is onderwezen door de Vaders van de Kerk en door haar Herders en Leraren. Zelfs wetenschappelijke en filosofische discussies over het specifieke moment van de instorting van de geestelijke ziel hebben nooit aarzeling gewekt over de morele veroordeling van abortus’.³⁶

We hechten er aan hierbij aan te tekenen dat een analyse van de traditie op dit punt tot andere en vooral meer genuanceerde uitkomsten leidt.³⁷ Wat betreft de morele status van de vrucht is er vanaf de periode van de vroege kerk tot aan de tweede helft van de negentiende eeuw een vrijwel doorlopende discussie geweest omtrent het moment van de ‘bezieling’ van de vrucht. Voorts hebben we geconstateerd dat er reeds onder de kerkvaders stemmen opgingen om begrip te hebben voor ongewenst zwangere vrouwen.³⁸ Bevreemdend is verder dat de encycliek stelt dat in de christelijke traditie vanaf de vroege kerk ook de therapeutische abortus is veroordeeld. Op dit punt zijn we genoodzaakt de encycliek te corrigeren. De vrucht werd zowel in de vroegjoodse als in de vroegchristelijke traditie, in geval van complicaties tijdens de zwangerschap die als levensbedreigend werden beschouwd voor de vrouw, aangemerkt als een

36 *Evangelium vitae*. sec. III. 61 De filosofische en wetenschappelijke discussie omtrent de leer van de bezieling verwijst ongetwijfeld naar de discussie omtrent de morele implicaties van de LXX-lezing van Ex.21:22 vv. en de omwenteling in de katholieke visie ten aanzien van het moment van bezieling (Zie: T. Fienus en P. Zacchia in hoofdstuk 5 hiervoor). Zie met betrekking tot de beschermwaardigheid van het embryo: Ibid., sec. III. 53, 54, 55, 57, 58, en elders Vgl.: daarentegen hoofdstuk 2, 3, 4 en 5 hiervoor. Zie ten aanzien van de morele status van de vrucht: Ibid., sec. II. 44, 45, III. 53, 58, 60. Zie daarentegen hoofdstuk 3, 4 en 5 hiervoor

37 *Evangelium vitae*. sec. II. 41 In *Evangelium vitae* wordt er met recht op gewezen, dat de “onaantastbaarheid van het leven... reeds aanwezig in het Oude Testament, waar de wetgeving de bescherming en verdediging van het leven behandelde wanneer dat zwak en en bedreigd was: in geval van vreemdelingen, weduwen ..., inclusief de kinderen in de moederschoot (Vgl. Ex.21:12; 22, 20-26).”, uit: *Evangelium vitae*. sec. III. 61.

Verder delen we de opvatting in deze encycliek, dat de kerk vanaf de eerste contacten met de Grieks-Romeinse wereld zich radicaal heeft gekeerd tegen de praktijken van infanticide en foeticide. De *Didachè* wordt het oudste niet-bijbelse christelijke [cursivering jtl]geschrift genoemd (Ibid., sec. III. 54), hetgeen de indruk zou kunnen wekken als zou dit werk ontsproten zijn aan christelijke denkers, hetgeen onze inzichten niet het geval is. Zie § 3.3 hiervoor.

38 Zie § 3.3.3 en § 5.3 hiervoor

matricida.³⁹ Verder willen wij er op wijzen dat aan het verbod op een therapeutische embryotomie in de dialoog tussen rabbi Hisda en rabbi Huna geen principiële bezwaren tegen therapeutische embryotomie ten grondslag lagen. De bezwaren zijn - zoals gesteld - vermoedelijk ingegeven door verval in de geneeskunst.

Voorts herinnert de "verheerlijking van de vruchtbaarheid"⁴⁰ en de ode aan de 'fatale dienstbaarheid' in *Evangelium vitae*⁴¹ wel aan de opvattingen van Bernhard van Pavia, Peter Cantor en Johannes van Napels, maar niet aan de christelijke traditie in het algemeen. Voorzover ons bekend, is de fatale dienstbaarheid van de vrouw nooit eerder 'bezongen' in een visie van een christelijke denker op de omgang met de vrucht⁴².

De uitleg van het belagersbeginsel in *Evangelium vitae* verdraagt zich ook niet met Thomas van Aquino's leer. Thomas van Aquino rechtvaardigde de therapeutische behandeling van de zwangere vrouw op grond van het belagersbeginsel⁴³ en velen zijn hem daarin gevolgd.⁴⁴ De introductie van dit beginsel in de christelijke moraal leer heeft echter voortdurend weerstanden opgeroepen⁴⁵ en aan het eind van het tweede millennium moeten we constateren dat de invoering ervan nadrukkelijk is afgewezen, althans in de rooms-katholieke moraal leer.⁴⁶ Hoe men Thomas ook verder wil interpreteren; hij heeft de levensbelangen van de zwangere vrouw niet uit het oog heeft verloren. Dat blijkt ook uit Thomas' bezwaren tegen het opensnijden van zieke zwangere vrouwen om de vrucht te kunnen dopen met het doel het zielenheil van de vrucht te waarborgen. Thomas gebruikte daarvoor het argument dat het niet is toegestaan kwaad te doen om een goed doel te bereiken.⁴⁷ Thans wordt dit beginsel, zoals we zojuist hebben gezien, niet meer aangevoerd om de lichamelijke integriteit van de vrouw te waarborgen maar om artsen te verbieden om een therapeutische abortus uit te voeren.⁴⁸ Anders gezegd: Een principe dat eens is

39 Zie § 4.3.2; § 5.3.2; § 5.3.3.

40 *Evangelium vitae*, sec. II. 45. Vgl.: Ibid., sec. IV, 86. Zie hierna

41 Ibid., sec. i. 2, 5; II. 42; III. 52; IV. 78, 79.

42 Zie daarentegen: Plato, *Phaedo* 83d, *Apologie* 28d-30a, 41d.

43 Zie § 5.3.2 (Thomas van Aquino) hiervoor.

44 Zie § 5.3.3, Zie ook B. Häring, o.c., 128

45 Zie § 5.3.2 (J.van Napels) - 5.3.4 hiervoor. Zie met name de posities van: I. Azor; D.Viva; T.Gousset, J.G. Waffelaert

46 Zie § 5.3.3 hiervoor

47 Zie: § 5.3.2 (Thomas van Aquino) hiervoor

48 Zie *Humanae vitae*, sec. 14, noot 16 aldaar: Ontleend aan een toespraak van Pius XII tot het Nationaal Congres van de Unie van Juristen, 6-12-1953, AAS 45, 798-799. Vgl. echter: J.T. Noonan,

aangehaald om de integriteit van de vrouw te waarborgen, wordt thans gebruikt om haar onschendbaar recht op leven op te heffen. Kortom: de bijbel en de christelijke traditie bieden tot zover nauwelijks een verklaring voor het bestaan van Thomsons dilemma in de christelijke moraal leer.

6.3.3.2 *klassieke tweedeling*

Een aanwijzing die zou kunnen leiden tot een plausibele verklaring voor Thomsons dilemma, komt van de katholieke moraaltheoloog J. Connery. In het slot van zijn boek over de ontwikkelingen in het abortusdebat vanuit het perspectief van de katholieke moraaltheologie schrijft hij dat de rooms-katholieke kerk zich thans in de vergelijkbare positie bevindt als in de eerste eeuwen van de christelijke jaartelling. In die dagen werd de kerk omringd door een samenleving waarin abortus frequent werd toegepast. In onze huidige samenleving is de frequentie van abortus al veel hoger dan in de laat-antieke wereld, aldus Connery. De vroege kerk was in staat met succes een front op te werpen tegen de abortuspraktijken in de heidenwereld. De vraag van Connery is nu of een verdeeld christendom dit succes van de vroege kerk nog een keer kan herhalen.⁴⁹

De strekking van zijn betoog is duidelijk: De rooms-katholieke kerk staat met haar morele opvattingen over de omgang met de vrucht (vrijwel) alleen in een wereld waarin bedreigingen van het leven van alle zijden oprukken nu de abortuspraktijk een omvang aanneemt die zijn weerga in de geschiedenis niet kent en ontwikkelingen op het terrein van de medische techniek de vrucht bedreigen.

Het cultuorpessimisme van Connery vinden we terug in de encyclieken en instructies uit de tweede helft van de twintigste eeuw. Om de huidige abortuspraktijk het hoofd te bieden, worden mensen van goede wil opgeroepen de traditionele normen en waarden uit de traditie te eerbiedigen.⁵⁰ Kortom: De katholieke moraaltheologen en kerkelijke gezagsdragers doen een beroep op traditionele normen en waarden met de intentie om de wereld opnieuw te kerstenen en te behoeden voor moreel verval.

Velen zullen willen bevestigen dat de vroege kerk een belangrijk aandeel heeft gehad in de bestrijding van foeticide en infanticide in de laatantieke wereld. Niettemin rijst de vraag of zich dat 'succesverhaal' wel kan

Contraception, 543.; B. Häring, o.c., 135-137. Zie ook: J.M. Gustafson, o.c., 100 ev.; S.T. Nicholson, o.c., 19ev.

49 J. Connery, o.c., 312

50 *Evangelium vitae*, sec. I. 11, 12, 15, 17, 18, 20. Vgl.: *Humanae vitae* en *Donum vitae*

herhalen met de beginselen, normen en waarden van weleer. Men kan er immers niet aan voorbijgaan dat dit 'succesverhaal' een schaduwzijde heeft dat 'Thomsons dilemma' heet. Om dit dilemma te verklaren zullen we enkele historische achtergronden die betrekking hebben op de verhouding tussen man en vrouw in het huwelijk schetsen. Om te beginnen roepen we een opvatting van Aristoteles in herinnering ten aanzien van het aandeel van man en vrouw in de voortplanting. Aristoteles was van mening dat de man het vormend beginsel leverde en de vrouw de materie.⁵¹ Aristoteles wilde daarmee aangeven dat de man de drager is van de menselijke identiteit en dat het nageslacht naar zijn evenbeeld wordt geformeerd.⁵² Zijn aandeel in de voortplanting wordt gekenmerkt door de activiteit. Dat alles maakt de man tot de 'echte' mens.

De vrouw daarentegen, heeft geen andere maar een 'afwijkende' natuur.⁵³ Zij is een 'onvolkomen' mens omdat ze ontstaat na een complicatie in de zwangerschap.⁵⁴ Haar aandeel in de voortplanting is de materie. Daarmee symboliseert ze de passiviteit.

Hoewel Aristoteles het fysieke verschil tussen man en vrouw verklaart als natuurlijk en de liefde tussen man en vrouw als basis voor de morele samenleving bepleit⁵⁵, geeft zijn natuurfilosofie voeding aan een wijdverbreide gedachte dat de man het primaat heeft over de vrouw. Deze opvatting ging een min of meer eigen leven leiden bij de latere Griekse en Romeinse filosofen. Een voorbeeld daarvan is de leer van de Stoa.⁵⁶ Deze stroming was van mening dat de vrouw in materieel opzicht helemaal geen bijdrage leverde aan de voortplanting. De 'echte' mens lag besloten in het zaad van de man. De man werd beschouwd als de drager van de waardevolle kenmerken. De vrouw werd gezien als de voedingsbron van de 'echte' mens, zoals de aarde de voedingsbodem is voor het graan. Hij is de norm. Zij is het instrument. Hij is de *pater familias*. Zij is hem onderdanig.⁵⁷ Deze visie op de conceptie en de verhoudingen binnen het huwelijk gingen niet ongemerkt aan de vroegchristelijke denkers voorbij. Paulus' opvattingen over de verhoudingen tussen man en vrouw in het

51 § 2.3.1.1 hiervoor

52 Ibid., a.l.

53 *Gen. Anim.* II. 3. 737a 25 ev.; IV. 2. 767b 9; IV. 6. 775a 15

54 Het geslacht wordt bepaald in de eerste periode van de zwangerschap. Aristoteles is vaag over de oorzaken. Hij beschouwt de vorming van een meisje als een 'natuurlijke complicatie' in de eerste maanden van de zwangerschap.

55 *Gen. Anim.* IV. 2. 767a. 15 ev.; VI. 6. 775a. 5ev.

56 Zie § 3.2.3 hiervoor.

57 Zie § 3.2.2 (huwelijksmoraal ii) hiervoor.

huwelijk weerspiegelen de stoïcijnse denkbeelden. Hij geeft de tweedeling tussen man en vrouw een theologisch kader met de vergelijking dat de man het hoofd is van de vrouw, zoals Christus het hoofd is van de kerk⁵⁸. Wanneer Paulus de man oproept om zijn vrouw lief te hebben, zoals Christus zijn gemeente heeft liefgehad, legt hij de grondslag voor de verhoudingen in de man-vrouw relatie in het vroege christendom.⁵⁹ De man is de norm en de vrouw wordt genomen uit de man.⁶⁰ Hij is het beeld (εἰκων) en de heerlijkheid (δοξα) van God. Zij is de heerlijkheid van de man en aan hem ondergeschikt.⁶¹

58 Efez.5: 23. Zie ook Paulus' pleidooi voor de maagdelijkheid (1 Cor. 7: 7-11, 27-28, 33-34, 37-40). Zie ook: D.S. Bailey, o.c., 12-15, 100-101, 295-296; J.T. Noonan, o.c., 36 ev.; D.M. Feldman, o.c., 23-24.

59 Efez. 5: 22-24 Vgl.: D.S. Bailey, o.c., 296: "In short, the subjection of woman was part of a social pattern which was universally accepted and inculcated in the ancient world, and not something peculiar to primitive Church teaching and discipline. From one point of view, indeed, the New Testament regulations concerning feminine status and activity simply reflect the conservatism of early Christianity in its social attitudes; they are obviously adaptations of precepts from the 'codes of subordination' which were then current in both Jewish and Hellenistic circles, and were widely employed as methods of education in the duties and obligations of civic and domestic relationship. St. Paul, however, is not content to regard this social pattern as a mere secular phenomenon; he sees behind it the primordial law of God invested it with divine authority and immutability. Hence his condemnation of what, according to this standard, was disorderly in the public worship at Corinth; male and female, he allows, are spiritually equal in Christ - yet even baptism cannot alter their personal standing *vis à vis* one another, as decreed by the Creator"

60 1 Cor.11: 8-9. .

61 1 Cor. 11: 3, 7; 14:34. D.S. Bailey, o.c., 294: "These assumptions [the androcentric assumptions of Christian tradition JtL] rest mainly upon the teaching of St Paul, whose definition of the relation between the sexes has always been regarded by the Church as possessing special authority. It is unnecessary, however, to consider the circumstances and details of this teaching, for we are only concerned here with the principle to which the Apostle appeals when he directs that women must be veiled as a mark of their subordination when they pray or prophesy, that they must keep silence in church, and that they must not teach or in any other way usurp dominion over men. The principle itself is stated quite categorically in the first epistle to the Corinthians: "The head (*kephale*) of the woman is the man"; he is imagine (*eikon*) and glory (*doxa*) of God", but she is only "the glory of the man" [1 Cor.11:3,7], and must "be in subjection" (*hupotassomai*) as the law demands [1Cor.14:34]. In the epistles to the Ephesians [Efez. 5:22] and the Colossians [Col. 3:18], and also in the first epistle of Peter [1Petr. 3:1], it is applied specifically to marriage: "the husband is the head (*kephale*) of the wife, as Christ is

Het primaat van de man over de vrouw krijgt nog een bijzonder theologisch accent wanneer de apostel in z'n brief aan Timótheüs stelt dat de vrouw zich rustig moet houden. "Want eerst is Adam geformeerd, en daarna Eva. En Adam heeft zich niet laten verleiden, maar de vrouw is door de verleiding in overtreding gevallen; doch zij zal behouden worden, kinderen ter wereld brengende, indien zij blijft in geloof, liefde en heiliging, met ingetogenheid"⁶². Anders gezegd: de vrouw komt niet enkel na de man, maar zij is ook degene die hem heeft verleid. Zij staat aan de bron van de oerzonde. Zij kan alleen worden behouden wanneer ze onderdanig is aan de 'echte' mens. Van haar wordt verwacht dat ze haar taak als moeder serieus neemt. Dat wil zeggen: dat ze meewerkt aan het voortbestaan van de 'echte' mens. Dat Paulus ook spreekt over de gelijkwaardigheid van man en vrouw wanneer hij zegt dat in Christus noch man noch vrouw is, neemt niet weg dat de beeldvorming over de verhouding tussen man en vrouw in zijn brieven wordt beheerst door de tweedeling tussen de 'echte' en de 'afwijkende' mens.

De opvattingen van Paulus over de status van man en vrouw hebben hun uitwerking op de vroegchristelijke huwelijksmoraal niet gemist.⁶³ Dat er een onderscheid is tussen man en vrouw vanuit religieus oogpunt, wordt door Clemens van Alexandrië nog wel ontkend.⁶⁴ Veel latere vroegchristelijke denkers zien de vrouw als de 'afwijkende' mens, als een verleidster van de 'echte' mens, als bron van de oerzonde.⁶⁵ Zij is een bedreiging voor de

the head (*kephale*) of the Church". Wives therefore, must "be in subjection" (*hupotassomai*) to their husbands, and must "fear" (*phobeo*) them - requirements which are balanced, it is true, but in no way mitigated by the commands to husbands that they, for their part, must love their wives as Christ loved the Church, avoiding bitterness against them, and honouring them as weaker vessels who are none the less "joint-heirs of grace life".

62 2 Tim. 2: 14-15. Vgl.: 1 Cor. 11: 3vv.; 14: 34-35.

63 Zie § 5.3.1 hiervoor. Vgl. D.S. Bailey, o.c., 44 ev., 294 ev. J.T. Noonan, o.c., 131 ev.

64 Clemens van Alexandrië, *Stromata* 4.8, uit: D.S. Bialek, o.c., 62. Clemens meent echter wel dat de man in alles beter is dan de vrouw (*Ibid.*, a.l.).

65 Uitzonderlijk scherp is Tertullianus in *de cultu feminarum* 1.1. Hij ziet in elke vrouw een Eva. De vrouw is een (potentiële) poort van de duivel, de eerste die zondigde, die de man verleidde en daarmee het beeld van God verwoestte, die de dood over de mensheid bracht, waardoor Gods Zoon moest sterven. Zie ook: *Ibid.*, *de cultu feminarum* 2.2; Athanasius, *Contra gentes* x.2; J. Chrysostomus, *in epist. II ad Cor.* 23.1; *Ibid.*, *In epist. ad Eph.*, *hom.* 13 bij Efz. 4:24; *hom.* 20 bij Efz. 4:33. Zie verder: D.S. Bailey, o.c., 60 ev.

rationele idealen van de man.⁶⁶ Zij roept de seksuele begeerte die hij (van nature) slechts met moeite kan beheersen, in hem wakker.⁶⁷ Al dit werd de vrouw overigens zelden aangerekend omdat men in de overtuiging leefde dat haar zwakke en broze natuur de oorzaak was.⁶⁸

Augustinus neemt de erfenis van de vroegchristelijke denkers over: de man is het beeld van God en hij heeft het primaat over de vrouw.⁶⁹ Hoewel hij in zijn werk geen éénduidig beeld geeft van de verhoudingen in de man-vrouw relatie, is zijn visie op de vrouw milder en gematigder en de opvatting over de verhouding tussen man en vrouw evenwichtiger dan die van bij voorbeeld Tertullianus en Chrysostomus. Maar evenals zijn voorgangers beschouwt hij een relatie met een vrouw als een hindernis voor de vrijheid⁷⁰ en de rationele idealen van de man.⁷¹ Augustinus stelt echter daarvoor niet de vrouw verantwoordelijk maar de (seksuele) begeerte die de man sinds de zondeval van Adam en Eva parten speelt.⁷² Dat

66 H.M. Kuitert, o.c., 53. Kuitert stelt, dat "het wantrouwen tegenover de lijfelijkheid in het algemeen en de depreciatie van de seksuele lust in het bijzonder die de laat-hellenistische cultuurdragers tentoonspreidden en die door het opkomend christendom werd geannexeerd". Vgl.: D.S. Bailey, o.c., 100-101; J.T. Noonan, *Contraception*, 37; D.M. Feldman, o.c., 23-27, 85.

67 De begeerte werd ook door Philo als oorzaak genoemd van infanticide en het te vondeling leggen van pasgeborenen (Zie § 2.3.1; 2.3.1.2 ev. hiervoor). Deze opvatting is door de vroegchristelijke denkers overgenomen. Clemens van Alexandrië, *Stromata* 3.17.103. (GCS 15:243); Origenes, *PG* 14: 1035; Ambrosius, *CSEL* 32²: 337-338.

68 Zie: D.S. Bailey, o.c., 63 ev.

69 T.J. van Bavel, "Augustinus' denken over de vrouw", in: *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 48, 1987, 397-415. Van Bavel schetst een positief beeld van Augustinus' visies op de vrouw en het huwelijk. De wens lijkt in Van Bavel's betoog de vader van de (katholieke) gedachte. D.S. Bailey (o.c., 49 ev.; 100-101, 294 ev.) en J.T. Noonan Jr. (o.c., 110-139) schetsen, onzes inziens, een evenwichtiger beeld.

70 *Confessiones* VIII, 12 [30]. Zie verder: D.S. Bailey, o.c., 52 ev.

71 *Soliloquia* 1. 10 [17]

72 *De gratia Christi et de peccato originali* 2.38 [43]; 2. 40 [35]. *De civitate Dei*, xiii. 13; xiv. 17, 26; xvi.19. D.S. Bailey, o.c., 53: "He [Augustinus Jt] was particularly offended and embarrassed by the act of coitus, with its intensity of venereal emotion and its uncontrollable orgasm, and he blushed to think that even the good work of generation cannot be accomplished without "a certain amount of bestial movement" [*De gratia Christi et de peccato originali*, ii.38] and "a violent acting of lust" [*De civitate Dei*, xiv.26]"...Ibid., 55: "Augustine held that the sexual consequences of this original transgression still persists in us, and are shown by the inability of the will to govern the genitals, and by the shame generally aroused by coitus -so that the act is always veiled in

verband tussen oerzonde en het geslachts-verkeer was overigens al door zijn voorgangers verondersteld, maar wordt door Augustinus verder uitgewerkt.⁷³ Zijn leer van de erfzonde valt, zoals gesteld⁷⁴, in belangrijke mate samen met zijn opvatting over het aandeel van man en vrouw in de voortplanting. Een consequentie van deze leer is niet alleen dat het geslachtsverkeer als zondig wordt bestempeld maar ook dat elk kind in zonde wordt ontvangen.⁷⁵

Voor de kerkvader uit Hippo is het huwelijk een instrument voor de 'echte' mens, om de *concupiscentia* te reguleren en te structureren. In Augustinus' beleving is dat ooit wel anders geweest. Hij is namelijk van mening dat er een paradijselijke relatie heeft bestaan tussen Adam en Eva in de periode voor de zondeval. Dat betekent overigens niet dat Augustinus van mening

secrecy [*De gratia Christi et de peccato originali*, ii. 39; *De civitate Dei*, xiv. 18; *De Nuptiis et concupiscentia*, 21, 33], and even parents blush to think of what they have done together [*De Nuptiis et concupiscentia*, ii. 5] -... This led Augustine to a virtual equation of original sin, concupiscence, and venereal emotion, from which he drew the inference that while coitus in theory is good, every concrete act of coitus performed by fallen Man is intrinsically evil - so that every child can be said literally to have been conceived in the 'sin' of its parents [*De peccatorum merititis et remissione et de baptismo parvulorum*. i.29]. Venereal desire as implanted by God for the promotion of the increase of mankind is blameless, but the same desire, corrupted by concupiscence, is shameful and sinful; and since generation cannot occur unless the carnal union of husband and wife is motivated and aided by the seductive stimulans of fleshly lust, neither can it ever occur without at least material fault [*De Nuptiis et concupiscentia*, i. 24]". Ibid., 59: "Augustine must bear no small measure of responsibility for the insinuation into our culture of the idea, still widely current, that Christianity regards sexuality as something peculiarly tainted with evil". Vgl.: D.M. Feldman, o.c., 83.

73 *Aliquando* (Zie: § 3.3.5 hiervoor). Zie ook: CSEL 33: 187-188; 42: 211-212; *De Nuptiis et concupiscentia*, I, 9-10 (PL 44. 419). Vgl. verder: D.S. Bailey, o.c., 56 ev; D.M. Feldman, o.c., 81 ev.; J.T. Noonan, o.c., 110-139, S.T. Nicholson, o.c., 5 ev.

74 Zie § 3.3.5, § 4.2.2 en § 4.2.3 hiervoor. Augustinus verdedigt het spiritueel creationisme (God zelf geeft de 'gevormde' vrucht de rationele ziel) en een fysiek traducianisme (de materie van de vrucht - met inbegrip van de sensitieve ziel waarin het element van begeerte ligt besloten - is geheel van de man afkomstig. De vrouw is de voedingsbodem waarin zich de vrucht ontwikkelt).

75 Zie voor de verklaring van Ps.51:7 in de joodse en de christelijke traditie D.M. Feldman, o.c., 83-86-87. Vgl.: D.S. Bailey, o.c., 53-55-63

is dat man en vrouw in die periode gelijkwaardige partners waren, maar dat de 'echte' mens niet werd gedreven door de begeerte, de *concupiscentia*.⁷⁶ Het is genoegzaam bekend dat Augustinus' leer het christelijke denken over de verhoudingen in de man-vrouw relatie diepgaand heeft beïnvloed, mede door toedoen van Gregorius de Grote. Hij heeft Augustinus' theorie enigszins aangepast met zijn stelling dat de zonde niet ligt besloten in de *concupiscentia*, maar in de *voluptas carnis*, het sensuele genot.⁷⁷ Sindsdien is het huwelijk door sommigen beschouwd als een middel om de *concupiscentia* van de man te reguleren en door anderen opgevat als een middel om het voortbestaan van de soort te waarborgen. En volgens weer anderen om beide elementen tot hun recht te laten komen.⁷⁸ De laatste opvatting kreeg geleidelijk de overhand door toedoen van Thomas van Aquino. Geboeid door Augustinus' leer dat de 'echte' mens wordt gekweld door de verleidingen van het aardse bestaan enerzijds en door Aristoteles' natuurfilosofie dat intimiteit en sexualiteit deel uitmaken van de menselijke natuur anderzijds, kwam hij tot de slotsom dat wanneer de mens is geschapen door God en hij opdracht heeft gekregen om zich te vermenigvuldigen, het genot dat de ('echte') mens beleeft tijdens de geslachtsgemeenschap eveneens geschapen is en dus van nature goed is.⁷⁹

Een theologische implicatie van zijn leer is dat de mens niet persoonlijk verantwoordelijk is voor de *concupiscentia* (Augustinus) en de *voluptas carnis* (Gregorius de Grote). Daarmee ontkende hij niet dat de mens sinds de zonde van Eva en Adam wordt geteisterd door de lust. Integendeel, de 'lust' die voortdurend leeft in ieder mens is een straf, in die zin, dat de mens sinds de zondeval de opdacht heeft om het seksueel verlangen te reguleren en te controleren. Met deze redenering beoogde hij op een eenvoudige en doeltreffende wijze het 'goede' - dat is het seksuele genot - en het 'zwakke' - dat is de begeerte - te combineren.⁸⁰ Door het 'goede' element alleen te bestemmen voor de voortplanting, wordt de begeerte in de 'echte' mens gereguleerd.⁸¹ Dat wil zeggen dat de geslachtsgemeenschap alleen is toegestaan wanneer de voortplanting wordt beoogd. Deze leer van Thomas van Aquino wordt aangeduid als de

76 *De gratia Christi et de peccato originali* 2.40-41 [35-36], uit: D.S. Bailey, o.c., 58.

77 Zie zijn brief aan Augustinus van Canterbury, in: D.S. Bailey, o.c., 59 ev.

78 Zie § 5.3.1 hiervoor

79 Zie § 2.3.1.1 hiervoor. Vgl.: Gen. Anim. I. 2. 716a 5ev.

80 Zie § 5.3.2 hiervoor

81 D.S. Bailey, o.c., 136

natuurwet.⁸² Doch evenals in de leer van Augustinus, steunt Van Aquino's natuurwet op het onderscheid tussen de 'echte' en de 'afwijkende' mens. Ook in zijn leer is de 'afwijkende' mens een middel om de 'begeerte' in de 'echte' mens te reguleren en de voortplanting te waarborgen⁸³. De natuurwet kreeg, zoals we in het voorafgaande hoofdstuk hebben gezien, een groot gezag in de christelijke moraal. Hoewel de reformatoren een evenwichtige verhouding tussen man en vrouw bepleiten, is de natuurwet ook het uitgangspunt voor de seksuele moraal van de protestanten. Met name Luther blijkt gebonden aan de leer van Augustinus en Thomas.⁸⁴ Hij is van mening dat de geslachtsgemeenschap hoe dan ook een element van zonde bevat; het huwelijk is een medicijn; een hospitaal voor de zieke. Dat wil zeggen dat ook in Luthers visie de vrouw een middel is om de *concupiscentia* van de man in goede banen te leiden.

Calvijn heeft een minder pessimistische kijk op het huwelijk. Hij bepleit een meer gelijkwaardige verhouding tussen man en vrouw.⁸⁵ Het huwelijk heeft in zijn visie naast een procreatieve vooral een sociale functie.⁸⁶ Hoewel de vrouw, naar zijn opvatting, niet kan worden beschouwd als de hulp van de man, slaagt ook Calvijn er niet in om zich geheel los te maken van de tweedeling tussen 'echte' en 'afwijkende' mensen. Met name op het gebied van de kerkelijke functies moet de vrouw aan de man ondergeschikt blijven.⁸⁷

82 Zie § 5.3.2 hiervoor

83 D.S. Bailey, o.c., 137-139, 159-166

84 Luther, *Predigt von dem ehelichen Stand, Werke* (E), xvi, 59ev. D.S. Bailey, o.c., 171: In his treatment of sexual acts Luther follows Augustine and Aquinas, and ascribes our present experience of the venereal impulse to the Fall. The effects of sin are all-pervasive, and we continue to bear the penalties accruing from the original transgression of Adam and Eve. Consequently coitus cannot now be performed entirely in the knowledge and worship of God, but is accompanied by a sense of shame due to loss of trust in him; somehow it is always unclean, but for the most of mankind it remains nevertheless a regrettable yet imperative necessity... he still retains in large measure the negative outlook of the Fathers and the Schoolmen: "No matter what praise is given to marriage", he protests, "I will not concede it to nature that it is no sin" [*Werke* (E), 14, 541]. It is a "medicine" and a "hospital for the sick" [*Werke* (E), 3, 520] - the only effective antidote against, or cure for, the incontinence which troubles every man; for the human male, to take a wife is just as much a necessity of nature as are eating and drinking".

85 D.S. Bailey, o.c., 172-173.

86 *Opera*, i, 129

87 *Opera*, vii, 177, 200, 449, uit: D.S. Bailey, o.c., 173.

In de daaropvolgende periode is de tweedeling tussen man en vrouw gehandhaafd in de leer van de kerk, niet in de laatste plaats omdat de brieven van Paulus en het 'augustijns aristotelisme' belangrijke peilers bleven van het christelijke denken.⁸⁸ Dat de traditionele opvattingen ten aanzien van de verhoudingen tussen man-vrouw ook de westerse christelijke moraal van de 20^e eeuw zijn blijven beïnvloeden, wordt door D.S. Bailey verklaard door de vrijwel kritiekloze overname van de denkbeelden van met name Augustinus en Thomas van Aquino.⁸⁹ D.M. Feldman doelt op diezelfde kritiekloze houding wanneer hij stelt dat hedendaagse christelijke schrijvers het Oude Testament lezen door de bril van de vroegchristelijke commentatoren.⁹⁰ Vanuit de opvatting dat de vrouw geen volwaardig mens is en ondergeschikt aan de man, is het een betrekkelijk kleine stap om haar belangen ondergeschikt te maken aan die van de vrucht. Temeer daar het als haar taak wordt gezien om (a) de man bij te staan in het verwezenlijken van de door de kerk in het vooruitzicht gestelde rationele idealen en (b) om het voortbestaan van de 'echte' mens te waarborgen.⁹¹

88 Zie § 5.3.2.2 hiervoor

89 B.S. Bailey, o.c., Vgl.: Ibid., 19-20, 45;

90 D.M. Feldman, o.c., 89: "Sex in its proper circumstances - "there is nothing better than that" says rabbi Jacob Emden, "In wrong circumstances, there is nothing worse"... Modern Christian writers miss this distinction entirely and seem not to be aware that they view the "Old Testament," for example, through the lens of early Christian interpreters. Father Kerns, for one [J.E. Kerns, *The Theology of Marriage*, 1964, 9-12], accordingly sees an antisexual teaching in the story of Adam and Eve and is then admittedly perplexed as how to reconcile this with the Bible's general acceptance of licit sex. Likewise, Professor Noonan [*Contraception*, 33], unaccountably, writes: "The Old Testament also contains a strain which qualifies its positive acceptance of sexuality. Eve and Delilah are temptresses to sin Bathsheba is the occasion of David's fall, Tamar of Amnon's [2 Kon.13]". Woman is indeed temptress - but the temptation cast by neither Eve nor Delilah was to sexual sin. In the other two cases, the sin was sexual but illicit: with Bathsheba it was adultery-cum-murder; with Tamar it was rape of a half sister! The distinction between licit and illicit sex in the Jewish view is real and obvious; it is blurred only by the habit of reading these texts in the light of an unconscious but persistent Augustinianism".

91 B. Häring, *Das Gesetz Christi*, 1011. Häring schrijft dat het 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.

Kort samengevat kan 'Thomsons dilemma' worden verklaard vanuit een vroegchristelijke huwelijksmoraal die is gebaseerd op laatantieke opvatting over de verhouding tussen man en vrouw in het huwelijk. Het leidt geen twijfel dat de vroegchristelijke denkers, bisschoppen en kerkvaders met deze moraal aansprekende resultaten hebben geboekt in hun onvermoeibare strijd tegen foeticide en infanticide, of beter: tegen de *mos maiorum* en de *pater familias*. De christelijke leer zal in de vroege kerk ook voor velen en met name voor vrouwen, voor wie het huwelijk niet zelden een weinig aantrekkelijk vooruitzicht was, een bevrijding zijn geweest.

Tegelijkertijd moet worden gemeld dat de inzet van de christelijke denkers niet heeft geleid tot een huwelijksmoraal waarin man en vrouw als gelijkwaardige partners werden beschouwd. Naar de maatstaven van de Stoa werd de vrouw in het christendom beschouwd als de 'afwijkende' mens die de begeerte van de man aanwakkerde en hem afhield van zijn taak om zich te richten op de hogere werkelijkheid en de relatie met God. De tweedeling tussen man en vrouw werd geleidelijk een vast onderdeel van de christelijke morele traditie. In het huwelijk was de vrouw de hulp van de man. Het werd als haar taak gezien om de man bij te staan in het verwezenlijken van een religieuze levenswandel naar de maatstaven van de kerkelijke denkers. Het handhaven van deze traditionele verhoudingen in de man-vrouw relatie werd meer en meer een doel in zichzelf, hetgeen tot uitdrukking komt in de natuurwet van Thomas van Aquino. Volgens de natuurwet heeft de vrouw tot taak de begeerte van de man te reguleren en de voortplanting te waarborgen. Een opvatting die - al of niet uitgesproken - is blijven leven tot in de twintigste eeuw.

Dat neemt niet weg dat in feite al in de late Middeleeuwen bezwaren rezen tegen de natuurwet vanwege de implicaties voor de man-vrouw relatie.⁹² Martinus Magister beschouwde de regelgeving van de kerk ten aanzien van huwelijk en seksualiteit als een ondragelijke last die eerder negatief dan positief uitwerkte voor de partners. Hij gaf een aanzet tot een visie op relationaliteit waarin man en vrouw elkaar waarderen en zich ontplooiën in de relatie. Calvin neemt dat element van relationaliteit over wanneer hij stelt dat de vrouw niet moet worden beschouwd als een hulp van de man of als een middel om het verderf na de zondeval - dat is de *concupiscentia* - te reguleren, maar dat zij een levensgezel is van de man.⁹³ Het zou niettemin tot de tweede helft van twintigste eeuw duren alvorens de

92 Zie § 5.3.2 hiervoor.

93 Calvin, *Opera*, i, 14. Commentaar op Gen.2:18, uit: D.S. Bailey, o.c., 173. Let wel: Calvin is niet consistent zoals we hiervoor al hebben aangegeven.

stemmen van Martinus Magister en Calvijn daadwerkelijk werden gehoord in de kerk en er een herbezinning op gang kwam op het punt van de verhouding tussen man en vrouw. Aanleiding vormde onder meer een relatief klein werkje van de joodse filosoof Martin Buber. In dit werk maakt hij bezwaar tegen de christelijke visie op de man-vrouw relatie en ontvouwt hij een joodse visie op relationaliteit.⁹⁴ Zijn bezwaar treft vooral het 'abstract-materialisme' van waaruit de christelijke huwelijksmoraal is opgebouwd.

Buber schrijft: "Als de mens het apriori der relatie niet staaft aan de wereld, als hij het aangeboren Gij niet in toepassing brengt en verwerkelijk aan wat dit Gij tegemoettreedt, dan slaat het naar binnen. Dan ontvouwt het zich aan het onnatuurlijke, aan het onmogelijke object, aan het Ik; d.w.z. het ontvouwt zich daar waar het in het geheel geen gelegenheid tot ontvouwing heeft. Zo ontstaat de confrontatie met het *Gegenüber* in de mens zelf - hetgeen nooit relatie, presentie, stromende wisselwerking, doch slechts tegenspraak met zichzelf kan zijn. De mens moge deze tegenspraak als een relatie, b.v. een religieuze, trachten te verklaren teneinde te ontsnappen aan het afgrijzen voor de innerlijke dubbelganger-hij moet echter steeds opnieuw het bedriegelijke in deze uitleg ontdekken. Hier ligt de rand van het leven. Een onvervuld leven is hier gevlucht in de onzinnige schijn van een vervulling; nu tast het rond in de dwaalwegen en verdwijnt daarin steeds dieper".⁹⁵

In kortschrift geeft Martin Buber hier de consequenties van de christelijke moraal weer. Hij stelt dat er in de christelijke huwelijksmoraal in feite geen sprake is van een relatie tussen man en vrouw. Buber kritiek spitst zich toe op de christelijke visie op het huwelijk die is gebaseerd op een onbereikbaar ideaalbeeld, namelijk een situatie van voor de zondeval enerzijds en een huwelijksmoraal op een situatie na de zondeval anderzijds. Het huwelijksideaal van voor de zondeval gaat uit van een 'paradijselijke relatie' waarin de mens niet wordt gehinderd door z'n lusten en z'n driften, waardoor hij zich kan wijden aan de hogere religieuze doeleinden.⁹⁶ De huwelijksmoraal van na de zondeval wordt gekenmerkt

94 M. Buber, *Ich und Du*, 1923, vertaald door: I.J. van Houte, Utrecht, 1959. Vgl.: D.S. Bailey, o.c., 247-248.

95 M. Buber, o.c., 75.

96 D.S. Bailey, o.c., 52-53. D.S. Bailey maakt de bron van Bubers kritiek expliciet: "The psychological factors involved in Augustine's conversion are significant for the light which they throw upon his sexual thought as a Christian theologian... His theology can only be fully understood when allowance is made for the emotional attitudes and consequent intellectual presuppositions revealed by psychological conflict which

door het nastreven van een ideale situatie; de praktijk is dat de mens voortdurend wordt geconfronteerd met de 'zwakke Adam' in zichzelf vanwege de oerzonde. In de christelijke huwelijksmoraal worden de partners in de relatie niet aangespoord om elkaar open tegemoet te treden om op deze wijze elkaar wederzijds te ontplooien en te verwerkelijken maar zij worden voortdurend met de eigen zwakte geconfronteerd. Buber is van mening dat er op deze wijze nooit sprake kan zijn van "relatie, presentatie en stromende wisselwerking". De christelijke huwelijksmoraal volgend, is de mens steeds op zoek naar een toestand waarin hij niet wordt gehinderd door z'n hinderlijke lusten en driften. Buber noemt dit "de confrontatie met het *Gegenüber* in de mens zelf", die uitloopt op "zelfontworpen beeld van de relatie, een schijnrelatie". Hij stelt dat dit zelfontworpen beeld van de relatie nooit als relationaliteit kan worden aangemerkt omdat de relatie niet is gebaseerd op de natuurlijke verhoudingen tussen man en vrouw en zich niet ontwikkelt in een wisselwerking tussen personen en niet voortdurend wordt getoetst aan de praktijk. Buber doelt hiermee op de in het christendom ontwikkelde huwelijksmoraal waarbij de vrouw als hulp van de man wordt voorgesteld.

finally determined his mature view of sexuality. Hence the importance of a biographical preface to any account of his sexual thought and teaching. The direct connexion between Augustine's personal experience and his speculation appears most clearly in his anxiety to attribute the present character of human sexuality to the Fall. He was particularly offended and embarrassed by the act of coitus, with its intensity of venereal emotion and its uncontrollable organism, and he blushed to think that even the good work of generation cannot be accomplished without "a certain amount of bestial movement" and a "violent acting of lust". He believed that it could not always have been thus, and that the shameful copulation which men and women endure in the discharge of their procreative functions are not natural to our kind, but result from the transgression of our first parents. In Paradise, Augustine maintained, Adam and Eve were naked and unshamed because their genitals, like their other members were wholly under control and obedient to the dictates of the will, never stirring in opposition to it, or save at its behest. They did not venture upon coitus before their expulsion from Eden, but had they done so, their congress would have been without lascivious heat or unseemly passion: "Away with the thought", he exclaims, "that there should have been [in the Garden] any unregulated excitement, or the need to resist desire"... But when pride and selfwill led the pair into sin, a new experience befell them: "the eyes of both of them were opened - that is to say, they became conscious within themselves of a new and destructive impulse, generated by their act of rebellion, inordinate and independent of volition, by which they were driven to an insatiable quest for self-satisfaction. This impulse Augustine termed 'concupiscence' (*concupiscentia*)".

Conclusies en implicaties.

En het huwelijk wordt gezien als een medicijn voor de begeerte die vervolgens zodanig werd gestructureerd dat de geslachtsgemeenschap alleen is toegestaan terwille van de voortplanting.

Dat de christelijke huwelijksmoraal is gericht op het verwezenlijken van de hogere religieuze doeleinden van de man is - volgens Buber - een vorm van zelfbedrog. Het is een poging om de mens te weerhouden om zichzelf te ontdekken en te ontpoeien in de relatie met de ander. Buber stelt dat men de ondeugdelijkheid van deze moraal moet onderkennen, omdat de mens alleen in de relatie met de ander tot ontplooiing kan komen.

Buber pleit, vanuit zijn joodse achtergrond, voor een man-vrouw relatie waarin de persoonlijke ontwikkeling en harmonie tussen de partners de doelstellingen zijn. "Relatie - schrijft Buber - is wederkerigheid"⁹⁷. Met deze korte omschrijving geeft hij aan dat een relatie een proces is van voortdurende wisselwerking tussen twee gelijkwaardige personen met als doel een band van vriendschap en trouw te ontwikkelen cq. te onderhouden, waarin de partners bijdragen aan elkaars ontplooiing en de verwerkelijking van de relatie.⁹⁸ Dat houdt in dat man en vrouw in een voortdurende wisselwerking niet alleen elkaar de ruimte bieden om zich te ontwikkelen, maar ook voor elkaar de ruimte openen voor ontplooiing en verwerkelijking. In deze context veronderstelt relationaliteit een wederzijdse erkenning van de partners als gelijkwaardige personen. In die relatie vinden hij en zij hun bestemming als personen⁹⁹. Bubers kritiek komt er in feite op neer dat de christelijke moraal ingaat tegen de geschapen natuur van de mens. De christelijke huwelijksmoraal staat los van de geschapen werkelijkheid en blokkeert de persoonlijke ontplooiing van het individu in de relatie met de ander. Buber verwijt de morele gezagsdragers in het christendom een 'abstract materialistische' visie op de man-vrouw relatie. Het ontbreekt hen aan een genuanceerde en op de werkelijkheid gestoelde mensvisie.

Met zijn kritiek op de christelijke huwelijksmoraal legt Buber de diepere gronden bloot van Thomsons dilemma. Volgens de joodse ethiek mag de mens handelen volgens zijn geschapen natuur en redelijk inzicht. Meer nog: hij en zij worden er toe opgeroepen om elkaar tegemoet te treden als gelijkwaardige partners. In de christelijke moraal wordt relationaliteit juist

97 M. Buber, o.c., 18. Deze omschrijving van relationaliteit gaat terug op het joods naturalisme. Zie: D.M. Feldman, o.c., 62, 82-84, 297 ev. Vgl.: D.S. Bailey, o.c., 3-7, 18, 91-102, 301-303. Zie ook J.T. Noonan, o.c., 33, 131ev., 232 ev., 306 ev., 321ev, 359-371.

98 Ibid., 21.

99 M. Buber, o.c., 7-8, 12-17, 35-38, 56, 58, 67 ev. Vgl.: D.M. Feldman, o.c., 21-27

als een bedreiging beschouwd van het religieuze huwelijksideaal; het onderscheid tussen man en vrouw wordt gehandhaafd om zo de als bedreigend beschouwde begeerte te kunnen controleren. Bubers kritiek op de traditionele christelijke huwelijksmoraal en zijn relatie leer hebben hun uitwerking niet gemist. Er kwam in de tweede helft van de twintigste eeuw een bewustwordings-proces op gang dat een man-vrouw relatie die is gebaseerd op gelijkwaardigheid, geen tweedeling tussen man en vrouw toelaat. Dit proces van bewustwording heeft er in geresulteerd dat de traditionele visie op de verhouding tussen man en vrouw ter discussie kwam in de christelijke ethiek. Dit bewustwordings-proces wordt treffend geïllustreerd door de kritiek van D.S. Bailey op de natuurwet. Bailey stelt onder meer dat de 'morele' wet in de praktijk betekent, dat de vrouw haar seksualiteit alleen kan beleven ten koste van een dubbele prijs: die van het ondergaan van de ongemakken van frequente zwangerschappen en die van een vernedering van een ondergeschikte zo niet slaafse positie.¹⁰⁰ Het heeft er echter alle schijn van dat dit proces van herbezinning op de man-vrouw relatie nog niet is voltooid; met name op het terrein van de omgang met het embryo blijken er traditionele opvattingen te gelden. Anders gezegd: er is in de tweede helft van de twintigste eeuw - op aangeven van onder meer M. Buber - in de christelijke ethiek wel gewerkt aan een eigentijds stelsel van normen en waarden wat betreft de gelijkwaardige behandeling van man en vrouw. De opvattingen ten aanzien van de omgang met het embryo zijn daarmee evenwel niet in overeenstemming gebracht.

Naar mijn mening wordt 'Thomsons dilemma' veroorzaakt doordat de eigentijdse opvattingen over de verhoudingen tussen man-vrouw onverenigbaar zijn met de gehanteerde (traditionele) visie op de omgang met het embryo die voor een niet onaanzienlijk deel is gebaseerd op een traditionele huwelijksmoraal waarin de tweedeling tussen man en vrouw is verondersteld. Naar hedendaagse morele maatstaven is de vrouw gelijkwaardig aan de man; is haar grondwettelijk recht op lichamelijk on-aantastbaarheid gelijk aan dat van hem; heeft zij het recht om te beslissen over wat er met haar lichaam gebeurt. Niemand zal dat willen betwisten. Doch zodra de vrouw zwanger is, blijken er normen en waarden te gelden uit het verleden toen de vrouw werd beschouwd als de hulp van de man en het als haar taak werd gezien om zijn kinderen ter wereld te brengen. Kortom: de thans geaccepteerde opvattingen over de verhoudingen tussen man en vrouw zijn niet verenigbaar met de op de christelijke traditie

100 D.S. Bailey, o.c., 301-302.

gefundeerde opvattingen over de omgang met het embryo. Het recht van de vrouw om te beslissen wat er met haar lichaam gebeurt staat bijvoorbeeld op gespannen voet met de plicht om de vrucht toekomst te verlenen. Het lijkt dan ook uitgesloten dat de traditionele christelijke huwelijksmoraal ons verder kan helpen om de hedendaagse problemen op het gebied van de omgang met het embryo het hoofd te bieden zonder in conflict te komen met de rechten van man en vrouw op gelijkwaardige behandeling.¹⁰¹

Thomsons dilemma heeft inmiddels ook de discussie over de vraag hoe we met het embryo behoren om te gaan als zodanig beïnvloed. In de hedendaagse morele beschouwingen is de vraag naar de omgang met de vrucht veelal ontkoppeld van de relationele context. Door de relationele context buiten de discussie te houden wordt het hierboven geschetste dilemma vermeden. Het debat wordt echter op deze wijze ook verengd. Een kenmerk van deze ontwikkeling is dat in tal van morele beschouwingen de vraag wat mag en niet mag met embryo's wordt herleid tot de vraag naar de zijnswaarde van de vrucht, zonder dat acht wordt geslagen op de betekenis van de man-vrouw relatie voor de morele status van het embryo. De vraag is echter of deze vernauwing van het morele debat wel acceptabel is. De man-vrouw relatie is immers van bepalende betekenis voor het embryo. Deze betekenis is recentelijk doeltreffend en bondig omschreven door J.S. Reinders: "Relationaliteit bestaat reeds voor de geboorte. Sterker nog: als mensen niet op de relatie met hun kinderen anticiperen, dan komen die kinderen er niet eens. Mens word je temidden van anderen nog voordat je er zelf bent".¹⁰²

Het zwijgen over de betekenis van relationaliteit in het debat over de vraag naar de omgang met de vrucht roept - en zo leert ook de praktijk - vragen

101 Zie voor een beschrijving van de hedendaagse medisch technische ontwikkelingen onder meer: *Advies inzake Ethiek en Erfelijkheidsadvisering*, Gezondheidsraad, 's-Gravenhage, 2 september 1980, in het bijzonder hoofdstuk 6, pp. 31-96; *Het gen en de Geneeskunde*, Ibid., 9 februari 1988; *Erfelijkheid: Wetenschap en Maatschappij*, Ibid., 29 december 1989. I. Jakobovits, *Jewish Medical Ethics*, 153-158, 261-266; G.M. W.R. de Wert, "Voortplantingstechnologie en ethiek", uit: *Handboek Gezondheidsethiek*, 427-443-456. Ibid., "Pre-implantatie diagnostiek, selectieve implantatie en ethiek", uit: *Op de drempel van het leven*, ed: G.M.W.R de Wert & I.D. de Beaufort, 75-104-107. Vgl.: P. van Duijn, "De nieuwe biotechnologie en de zelfmanipulatie van de mens", uit: *Civis Mundi*, vol.4, 1990, 122-123; H.M. Kuitert, *Mag alles wat kan? ethiek en medisch handelen*, Baarn, 1989, 167-246.

102 J.S. Reinders, o.c., 174-175. Vgl.: *Humanae vitae* hiervoor

op. Door relationaliteit en wat daarmee samenhangt buiten de morele overweging te houden, rijst bijvoorbeeld de vraag of niet een morele theorie wordt ontwikkeld die evenmin als de traditionele christelijke opvatting aansluit op de ervaring en de beleving van de partners in de relatie. Daarnaast dringt de vraag zich op of men door te zwijgen over de relationele aspecten niet de indruk wordt gewekt dat de traditionele opvattingen worden verondersteld. Dat wil zeggen dat men bewust of onbewust een traditioneel patroon in stand wordt gehouden waarbij van de vrouw wordt verwacht dat ze haar eigen belangen opgeeft ten gunste van de toekomst van de vrucht.

In deze situatie voert 'Thomsons dilemma' als het ware een sluimerend bestaan. Het is niet denkbeeldig dat velen in deze situatie een maatschappelijke of morele druk ervaren en in hun afwegingen worden gehinderd door een onuitgesproken maatschappelijke code. dat wil zeggen dat er een persoonlijk conflict rijst waarbij traditionele normen en waarden over de omgang met het embryo en de eigentijdse opvattingen en inzichten omtrent individualiteit, zelfbeschikkingsrecht en zelfontplooiing om voorrang strijden. Anders gezegd: Thomsons dilemma is niet alleen inter-persoonlijke discussie tussen verschillende opvattingen over de omgang met het embryo, maar niet zelden ook een intrapersoonlijk conflict. In het tweede deel van dit hoofdstuk willen we enkele voorstellen doen om dit conflict het hoofd te bieden.

Deel 2

6.4 contouren van een morele route

doelstelling

In het eerste hoofdstuk hebben we naar aanleiding van de discussie omtrent de uitleg en de morele implicaties van Ex.21: 22vv. de vraag gesteld of we wellicht lering kunnen trekken uit de traditie. In deze laatste paragraaf zullen we enkele punten aan de orde stellen die naar ons inzicht de moeite waard zijn om in overweging te nemen. Om te beginnen willen we opmerken dat de wijdverbreide opvatting dat de vroegjoodse leermeesters ons weinig verheffends hebben te melden als het gaat om de vraag hoe we het embryo behoren te behandelen, aan herziening toe is. Vooraanstaande moraal-theologen kwalificeren de morele opvattingen van

de vroegjoodse leermeesters niet zelden als achterhaald en/of primitief.¹⁰³ De vroegjoodse denker zou nauwelijks een eenduidige visie op de vrucht hebben ontwikkeld ook al omdat hij niet werd geconfronteerd met tal van problemen waarvoor de moderne mens zich geplaatst ziet.¹⁰⁴ Uit ons onderzoek komt evenwel een ander beeld naar voren. De LXX-vertalers waren zich reeds bewust van de noodzaak om de vrucht te beschermen en hebben daarvoor gebruik gemaakt van Ex.21: 22vv. Philo, Josephus en de Tannaim deden vervolgens hetzelfde. Zij combineerden Ex.21: 22vv. met een zorgvuldig geselecteerd stelstel van normen en waarden om de problemen die een zwangerschap met zich meebrengt het hoofd te bieden. Deze gewijzigde visie op de vroegjoodse traditie heeft niet enkel gevolgen voor de geschiedschrijving, maar raakt ook de eigentijdse inzichten en opvattingen. Om te beginnen toont de traditie dat onze vragen over de omgang met de vrucht minder met moreel verval van doen hebben dan moraaltheologen ons wel eens willen doen geloven. De vraag wat mag en niet met mag met embryo's is van alle tijden en beperkt zich niet tot abortuskwesties. In de laatantieke periode leefde bijvoorbeeld ook de vraag of medisch onderzoek ten koste mag gaan van de vrucht. Een ander niet minder belangrijk element is dat de (post-)moderne mens niet zelden hoog opgeeft van de rationele benaderingswijze in zijn systematisch opgebouwde beschouwingen, ook in de christelijke ethiek. Niet zonder enige trots geeft hij er kennis van de denkbeelden uit de joodse traditie te zijn ontstegen.¹⁰⁵

Gedurende het onderzoek drong zich echter de vraag op of die zelfgenoegzaamheid en trots wel op hun plaats zijn. Een analyse van de *Wirkungsgeschichte* van Ex.21: 22vv. bevestigt die twijfel. De gezichtspunten van de vroegjoodse leermeesters blijken aanzienlijk meer doordacht dan wel wordt aangenomen terwijl het hedendaagse debat over de omgang met de vrucht in de christelijke ethiek lijkt verstrikt te zijn geraakt in laat-antieke stoïcijnse zienswijzen en denkbeelden van de kerkvaders¹⁰⁶, met het gevolg dat er van een systematisch opgebouwde moraal geen sprake is zoals J.J. Thomson heeft aangetoond.

Ik ben van mening dat opvattingen en beginselen uit de vroegjoodse traditie ons de mogelijkheid bieden om vraagstukken die de omgang met de vrucht betreffen opnieuw te bezien en te doordenken in de christelijke

103 J. Connery, o.c., 305

104 J.T. Noonan, o.c., 86; I. Jakobovits, *Jewish Medical Ethics*, 180; D.M. Feldman, o.c., 254 ev.

105 J. Connery, o.c., 305.

106 Vgl.: I. Jakobovits, o.c., 173-174;

ethiek. Dat een uitwisseling van gezichtspunten tussen de joodse en de christelijke ethiek niet ongebruikelijk is, blijkt reeds uit de hiervoor geschetste kritische kanttekeningen van M. Buber bij de christelijke huwelijksmoraal. Deze kanttekeningen hebben een belangrijke bijdrage geleverd aan de herbezinning op de verhoudingen tussen man en vrouw in de christelijke ethiek van de tweede helft van de twintigste eeuw. Daarnaast hebben we gezien dat het debat over de omgang met het embryo in het christendom steeds is beïnvloed door gezichtspunten van joodse origine.¹⁰⁷ Een uitwisseling van gezichtspunten en opvattingen tussen jodendom en christendom is dus niet ongewoon.

Voor wat betreft de omgang met het embryo zou de werkwijze van de Tannaim ons tot voorbeeld kunnen dienen, niet alleen vanwege de consistente toepassing van morele beginselen zoals het belagersbeginsel en het solidariteitsbeginsel, maar ook vanwege de 'actueel realistische' benadering. Aan deze benadering waarin naast de systematische filosofische opvatting en/of religieuze overtuiging een rol is weggelegd voor de heersende wetenschappelijke opvattingen en de persoonlijke ervaring, kleven niet of in mindere mate de bezwaren die in loop van dit boek tegen het 'abstract-materialisme' zijn aangevoerd. Enkele van de voornaamste bezwaren tegen het 'abstract-materialisme' zullen we hier nog even in herinnering roepen. De geschiedenis leert dat de besluitvorming volgens de 'abstract-materialistische' benadering zich veelal voltrok over de hoofden van betrokkenen heen. De belangen van het individu werden niet zelden ondergeschikt gemaakt aan de filosofische en/of religieuze denkbeelden en overtuigingen van de gezagsdragende instelling of personen. Het uiteindelijke resultaat van deze regelgeving was dat de menselijke ervaringen en inzichten niet langer de regelgeving bepaalden, maar de regelgeving ging de menselijke ervaringen bepalen.¹⁰⁸ Een ander bezwaar dat met het voorafgaande samenhangt, is de geringe flexibiliteit die in deze benadering ligt besloten. Eenmaal erkende normen en waarden werden en worden op grond van religieuze overtuiging niet zelden kritiekloos als tijdloze normen en waarden verdedigd en soms zelfs tot absolute en onaantastbare waarden verheven, zonder dat men oog had/heeft voor de veranderingen in de samenleving. Dat heeft in de christelijke moraal eer onder meer geleid tot het handhaven van een ongelijke behandeling van sommigen ten opzichte van anderen, omdat men meende dat men uit de Schrift kon afleiden wat de klassieke filosofen al beweerden, namelijk dat de vrouw ondergeschikt is aan de man.

¹⁰⁷ Zie § 5.3.2 (belagersbeginsel); § 5.3.3 (Antonius van Corduba).

¹⁰⁸ Zie § 4.2 (analogie)

Dat de vroegjoodse traditie als vertrekpunt is genomen voor een morele theorie voor de omgang met het embryo, heeft twee redenen. In de eerste plaats ben ik van mening dat we lering kunnen trekken uit de wijze waarop in de joodse ethiek de morele visie op de omgang met het embryo is geïntegreerd in de visie op de man-vrouw relatie. Zoals in de voorafgaande paragraaf al is gesteld is de man-vrouw relatie van betekenis voor de vraag naar de omgang met de vrucht. Daarnaast hebben we gezien dat de hedendaagse opvattingen over de man-vrouw relatie in de christelijke moraal in de tweede helft van de twintigste eeuw voor een niet onaanzienlijk deel zijn overgenomen uit de joodse ethiek. Dat de joodse opvattingen over de omgang met het embryo daarop aansluiten, lijkt aannemelijk.

D.S. Bailey liet zich in het begin van de tweede helft van de twintigste eeuw als pleitbezorger van de joodse visie op het huwelijk de vraag ontvallen hoe het zou zijn wanneer de vroeg-christelijke denkers zich hadden laten inspireren door het jodendom.¹⁰⁹ Aansluitend daarop zou de vraag thans kunnen luiden: welke consequenties zou deze joodse visie op de man-vrouw relatie hebben gehad voor de opvattingen over de omgang met de vrucht? Uiteraard kan men over deze vragen slechts speculeren. Dat betekent evenwel niet dat een debat over de vraag hoe we de vrucht behoren te behandelen niet eens door de bril van de vroegjoodse denkers zouden kunnen bezien. Dat wil zeggen dat we willen nagaan of we lering kunnen trekken uit de joodse traditie en toepasbaar zijn in de christelijke ethiek. Ditmaal niet in de eerste plaats met het oog op de man-vrouw relatie, maar met aandacht voor de wijze waarop de vroegjoodse denkers de vragen omtrent de omgang met de vrucht hebben behandeld. Dat betekent ook dat - waar nodig - traditionele opvattingen en inzichten zullen worden aangepast aan de hedendaagse. Daarbij zal gebruik worden gemaakt van de 'correkte analyse'.¹¹⁰ Deze methode biedt de mogelijkheid om traditionele normen, waarden en beginselen opnieuw te laten spreken in een eigentijdse context. Het is van belang dat men zich realiseert dat de opvattingen en beginselen die hierna worden behandeld, weliswaar op elkaar aansluiten maar geen systematisch uitgewerkt stelsel van normen en waarden behelzen dat antwoord geeft op alle voorkomende morele vragen. Er worden slechts enkele gezichtspunten naar voren gebracht die een bijdrage kunnen leveren aan het uitstippelen van een morele route voor de omgang met de vrucht, vanuit het oogpunt van een christelijke ethiek. Een nadere invulling wordt op een aantal onderdelen ook bewust

109 D.S. Bailey, o.c., 101.

110 Zie Inleiding, ii.

nagelaten om zo aan het zelfbewuste en mondige individu de gelegenheid te bieden voor persoonlijke inbreng.

aandachtspunten

Alvorens enkele gezichtspunten te behandelen voor een moreel debat over de omgang met de vrucht, willen we ons verplaatsen in de gedachtenwereld van de vroegjoodse leermeester. Om te beginnen is er de vraag hoe hij onze hedendaagse discussies over de omgang met de vrucht zou beoordelen. Op grond van hetgeen we in het voorafgaande hebben gezien is er nauwelijks twijfel over dat hij enkele kritische kanttekeningen geplaatst zou hebben bij de benadering van deze kwestie in het christendom. Een belangrijk punt van kritiek zou ongetwijfeld zijn dat in de op het christendom georiënteerde westerse moraal de vitale belangen van de vrouw worden afgezet tegenover haar plichten om de vrucht toekomst te verlenen.

Zonder twijfel zal de vroegjoodse leermeester instemmen met het verweer van christelijke zijde dat de vrucht moet worden beschermd tegen willekeurige behandeling van ouders en derden. Mogelijk zou hij er fijntjes aan toevoegen dat dat voor hem geen nieuws is en wij dat uit de Tora en de joodse ethiek hebben overgenomen, ook al zijn we ons daar niet altijd (meer) van bewust. Maar hij zou er tegelijkertijd op wijzen dat daarmee het wantrouwen tegenover de vrouw dat spreekt uit de verplichting om het embryo toekomst te verlenen, niet is te rechtvaardigen en ook niet nodig is. Daarvoor heeft hij tenminste twee argumenten. Het eerste argument zou wellicht luiden dat de vrouw slechts bij hoge uitzondering een abortus zal laten uitvoeren terwille van haar eigen belang. Naar de opvatting van de vroegjoodse leermeester vallen de belangen van de vrouw en het embryo samen. Een plicht om de vrucht toekomst te verlenen, houdt een miskening in van de emotionele en morele ervaringen van de vrouw/het ouderpaar. De traditie leert dat in veel gevallen externe factoren de vrouw/het ouderpaar hinderen om de zwangerschap te ervaren als een verdere persoonlijke ontplooiing in de relatie en uiteindelijk leiden tot het besluit de vrucht geen kans te geven. We hebben gezien dat in het verleden familietradities in combinatie met filosofische opvattingen en politieke ambities er toe hebben bijgedragen dat foeticide op grote schaal werd uitgevoerd. Het is zeker niet ondenkbaar dat de vroegjoodse leermeester op dit punt subtiel de vraag naar voren zou brengen of de christelijke moraal niet juist contraproductief werkt. De statistieken uit de eerste helft van de twintigste eeuw tonen aan dat de bezwaren tegen

anticonceptie een negatieve invloed hadden op het aantal illegale abortussen.¹¹¹

Als tweede argument zou hij wellicht aanvoeren dat de belangen van de vrouw en de vrucht samenvallen, ook in die situaties waarin wordt besloten de vrucht geen toekomst te verlenen. *Niemand* kan de vrucht treffen zonder ook de vrouw te treffen. Dat houdt onder meer in dat ook een besluit van de vrouw/ouderpaar om de vrucht geen toekomst te verlenen, slechts bij uitzondering een willekeurige beslissing is omdat deze ingreep voor de vrouw veelal ingrijpende consequenties heeft. Er bestaan dus - vanuit het oogpunt van een relationele context - nauwelijks deugdelijke gronden voor het wantrouwen tegenover de beslissingsbevoegdheid van de vrouw/het ouderpaar op het punt van de omgang met de vrucht.

Een ander punt van kritiek zou ongetwijfeld zijn dat de joodse visie op relationaliteit niet samengaat met de morele plicht om de vrucht toekomst te verlenen. In tegenstelling tot de leer van de christelijke denkers waarin de ongehuwde status hoog stond aangeschreven, heerste onder de vroegjoodse leermeesters de opvatting dat de gehuwde status de voorkeur verdient boven de ongehuwde status.¹¹² De mens is van nature vrij om zich te ontwikkelen en te ontplooien maar in aansluiting op de monoloog van Adam in het scheppingsverhaal leeft in de joodse ethiek de opvatting dat het niet goed is dat de mens alleen is.¹¹³ "Niet goed" houdt hier - evenals in het scheppingsverhaal - geen verplichting in maar het betreft een constatering.¹¹⁴ De mens komt beter tot ontplooiing als mens in een relatie met een ander.¹¹⁵ In de relatie met de ander vindt de mens zichzelf, zijn geluk en zijn doel. Treffend is in dit verband de uitspraak van een rabbi: "nooit heb ik mijn echtgenoot 'mijn vrouw' genoemd, maar altijd 'mijn thuis'".¹¹⁶ In de vergelijking tussen "mijn echtgenoot" en "mijn thuis" is in de joodse traditie een uiteenzetting gegeven van de waarde van het huwelijk, die er in het kort op neerkomt dat er zonder een relatie geen thuis is.¹¹⁷

Deze invulling van relationaliteit werkt door in de visie op de vrucht en begint al bij de conceptie. In tegenstelling tot wat vele christelijke denkers

111 J.T. Noonan, o.c., 518-519.

112 D.M. Feldman, o.c., 33: "It is not good for man to be alone" is not a commandment, only an observation, and man would, after all, be privileged to forgo this "good" if he so chose".

113 *BT Shabbat* 118b, uit: *Ibid.*, a.l.

114 D.M. Feldman, o.c., 28-32.

115 *Ibid.*, 34-35

116 *Mishnah*, Yoma , I,1 Zie ook: *BT Shabbat* 118b, uit: D.M. Feldman, o.c., 33

117 D.M. Feldman, o.c., 33.

in navolging van Augustinus leerden, wordt de vrucht volgens de joodse opvatting niet in zonde verwekt, evenmin wordt hij in zonde ontvangen, noch is hij de ware bestemming van de man-vrouw relatie. Volgens de joodse zienswijze is de vrucht de fysieke verbeelding van de relatie tussen man en vrouw. Hij maakt deel uit van de relatie en om de vergelijking van de hierboven geciteerde rabbi aan te houden: de vrucht is 'thuis'. Of in termen van de vroegjoodse leermeesters: de vrucht is 'orgaan van de vrouw'.¹¹⁸ Dat wil zeggen: de vrucht heeft niet slechts een fysieke relatie met de vrouw omdat hij zich in de vrouw bevindt, maar hij maakt tegelijkertijd deel uit van de emotionele relatie. In deze relationele context wordt de vrucht tot een mens die groeit en zich ontplooit en na verloop van tijd zelf een huis zal bouwen om thuis te kunnen zijn.¹¹⁹

Volgens de gezichtspunten van de joodse denkers is gezinsvorming een natuurlijk onderdeel van de ontplooiing van de betrokken partners in de relatie. En het laat zich raden dat wanneer de vrouw tegen haar wil wordt verplicht om de vrucht toekomst te verlenen er van zelfverwerkelijking, persoonlijke ontplooiing en harmonie in de relatie geen sprake kan zijn. De vrouw wordt in dat geval een middel tot een doel en dat is in tegenspraak met de opvatting over relationaliteit zoals we hiervoor als zagen in Bubers betoog.

De vroegjoodse leermeester zou dan ook zeker voorstellen de harmonie in de man-vrouw relatie als het vertrekpunt te nemen voor de morele beschouwing op de omgang met de vrucht zoals dat in de joodse ethiek het geval is. Niet zonder (verborgen) trots zou hij er aan toevoegen dat dat een haalbaar vertrekpunt is, niet alleen omdat het al sinds mensenheugenis een beproefd model is gebleken in de joodse ethiek, maar ook omdat de visie op de man-vrouw relatie in het christendom van de twintigste eeuw zich heeft ontwikkeld in de richting van die joodse visie op relationaliteit. Voorts zou de vroegjoodse leermeester er wellicht op wijzen dat zijn bezwaren niet betekenen dat de christelijke moraal haar eigen identiteit zou moeten afleggen. Integendeel, de beginselen en opvattingen, waarop de vroegjoodse ethiek is gefundeerd zijn ook in de op het christendom geïntereerde westerse moraal geworteld en in brede kring geaccepteerd en toegepast. Deze beginselen en opvattingen zijn echter tot op heden vaak overschaduwd door 'abstract-materialistische' denkbeelden uit de christelijke traditie.

Van deze beginselen zullen we er nu enkele behandelen. We beginnen met het wellicht oudste beginsel dat recentelijk door E. Schrotten opnieuw

118 Zie: § 4.3 hiervoor

119 Zie § 4.2.3 hiervoor

onder de aandacht is gebracht: het beginsel van de *toenemende beschermwaardigheid*.¹²⁰

6.4.1 *toenemende beschermwaardigheid*

De *Wirkungsgeschichte* van de LXX-lezing van Ex.21: 22vv. laat zien - en Schroten wijst daar terecht op¹²¹ - dat er al ver voor onze jaartelling naar een theorie gezocht is om uitdrukking te geven aan de morele ervaring¹²² dat, naarmate de vrucht zich verder ontwikkelt, het doden van de vrucht als ernstiger wordt ervaren.¹²³ Het beginsel van toenemende beschermwaardigheid reflecteert daarmee de morele ervaring dat naarmate het ontwikkelingsproces vordert, de vrucht meer bescherming verdient, niet alleen omdat hij fysiek steeds meer mens wordt, maar ook en

120 Zie voor de discussie over de uitleg en de toepassing van het beginsel van de toenemende beschermwaardigheid in de hedendaagse joodse ethiek D.M. Feldman, o.c., 284 ev.; I. Jakobovits, o.c., 274-275.

121 Zie § 1.3.5 hiervoor.

122 Tot de oudste benamingen behoort naast het onderscheid tussen de 'ongevormde' en de 'gevormde' vrucht ongetwijfeld het laat-antieke *pars viscerum matris*, de vrucht is tot aan de geboorte deel van de moeder. Doch ook eigentijdse aanduidingen als 'een eikel is nog geen eikeboom', 'een kroonprins is nog geen koning' en het gebruik van begrippen als 'pre-embryo' en 'embryo' in morele beschouwingen gaan terug op de idee dat de zijns waarde van de vrucht toeneemt, naarmate hij zich verder ontwikkelt. Zie onder meer: J.J. Thomson, o.c., 13. J. Harris, *The value of life. An introduction to Medical Ethics*, London/Melbourne, 1985, 12ev.; *Erfelijkheid: wetenschap en maatschappij*, 176; G.M.W.R. de Wert, "Pre-implantatiediagnostiek, selectieve implantatie en ethiek", uit: *Op de Drempel van het Leven*, 82-83, 96; G.A. den Hartogh, o.c., 11-17, 22-24.

123 In de Hebreeuwse lezing van Ex.21: 22-23 ligt het beginsel van toenemende beschermwaardigheid -mogelijk - besloten in het gegeven dat de echtgenoot van de zwangere vrouw de strafmaat mag bepalen, afhankelijk van de ernst van het vergrijp. Het vervolg: "En hij zal het geven aan de rechters" is wellicht een tekstcorruptie. Bedoeld wordt hier naar het schijnt dat de echtgenoot de gehele kwestie met inbegrip van een schadeclaim voorlegt aan de "rechters" en dat zij vervolgens de kwestie beoordelen en tenslotte de hoogte van de financiële compensatie bepalen en het bedrag innen bij de dader en geven aan de echtgenoot van de vrouw. Deze uitleg is gevolgd door de vroegjoodse leermeesters [zie: § 2.2.3 hiervoor]. A.Rofé, o.c., 133-134. R.Rofé voert goede gronden aan voor de these dat Ex.21:22-25 oorspronkelijk is ontleend aan een wetsrol waaruit ook de 'huwelijks wetten' in Deuteronomium zijn overgenomen. Vgl.: § 1.2.1 (noot 17, 76 aldaar), § 1.2.3-1.2.5 hiervoor

vooral omdat de vrucht binnen de relatie aan waarde wint.¹²⁴ De relationele waarde - dat is de waarde die de vrucht wordt toegekend door de ouders - groeit als het ware met de vrucht mee. Naarmate de vrucht zich verder ontwikkelt, wordt hij steeds meer ervaren als deel van het gezin. Het is dan ook niet voor niets dat 'onze' tekst voorschrijft dat *de echtgenoot* van de vrouw de hoogte van de compensatie mag bepalen indien derden de vrucht doden.¹²⁵

Men kan twisten over het succes van deze benadering en dat gebeurt dan ook volop. Dat neemt niet weg dat de vroegjoodse leermeesters er in zijn geslaagd om de morele ervaring gestalte te geven in een toetsbare regeling, door de strafmaat voor het doden van de vrucht te relateren aan het ontwikkelingsstadium van de vrucht.

Het beginsel van toenemende beschermwaardigheid reflecteert deze oorspronkelijke betekenis van 'onze' tekst en is naar onze opvatting een goed instrument om de belangen van de toekomstige ouders te beschermen tegenover derden. Dat wil zeggen dat we op grond van het beginsel van toenemende beschermwaardigheid de relationele levenssfeer en de daarmee verbonden relationele waarde van de vrucht beogen te beschermen. In het besef dat de vrucht van grote betekenis is voor het toekomstig ouderpaar, wordt van derden gevraagd de relationele waarde te respecteren.

De bescherming van de relationele waarde is naar onze opvatting niet zonder betekenis. Uiteraard zijn de doelstellingen van de slaveneigenaar

124 Vgl.: *De Anima*, 25.3-5. Zie hoofdstuk 3 en 4 hiervoor.

125 Uit wetteksten uit *Umwelt* van Oud-Israël zien we een overeenkomstige benadering. De hoogte van de compensatie was niet alleen afhankelijk van de fase van de ontwikkeling van de vrucht, maar ook van de vraag of het de eerstgeborene betrof. Het ging dus om de waarde van de vrucht voor het toekomstige ouderpaar. Zie onder meer par.209-214 in de Codex Hammurabi:

(209) "Wanneer iemand de dochter van een awilum (een vrij burger) heeft geslagen en daardoor bij haar een miskraam veroorzaakt, dan betaalt hij 10 sikkels zilver voor haar lijfsvrucht; (210) wanneer die vrouw sterft, dan doodt men zijn dochter; (211) wanneer hij bij de dochter van een musjkenum (een onderhorige) door slaan een miskraam veroorzaakt, dan betaalt hij 5 sikkels zilver; (212) Wanneer die vrouw sterft, dan betaalt hij een halve mine zilver;

(213) wanneer hij iemands slavin heeft geslagen en daardoor bij haar een miskraam heeft veroorzaakt, dan betaalt hij 2 sikkels zilver; (214) wanneer die slavin sterft, dan betaalt hij 1/3 mine zilver", uit: S.E. Loewenstamm, o.c., 353. Vgl.: Hethietische wetten, par.17 en 18; Zie ook: H.A. Brongers, *Oud-oosters en bijbels recht*, Nijkerk, 1960, 140 ev.; H.J. Boecker, o.c., 109.

en de *pater familias* thans niet de grootste bedreigingen, althans niet in onze westerse cultuur. Maar dat betekent niet dat de vrouw/het toekomstig ouderpaar thans niet meer wordt gehinderd in de verwerkelijking van de relatie. Een voorbeeld is de opkomst van het marktgericht denken. Personen worden gezien als economische eenheden die een bijdrage leveren aan de economische groei. De maatschappelijke status is daarop afgestemd. Veelzeggend is de status 'geen beroep' voor al diegenen die de zorg voor de samenleving van morgen op zich nemen. Het is dan ook niet verrassend dat met name veel vrouwen - gemotiveerd door de overheid - eerst kiezen voor een maatschappelijke carrière en pas in een (te) laat stadium gehoor geven aan een kinderwens, met alle gevolgen die daarbij horen. Deze benadering wordt door velen - en met recht - aangemerkt als een onderdeel van het *emancipatiebeleid*; weinigen blijken zich te realiseren dat vrouwen op deze wijze een dubbele carrière moeten vervullen. De vraag is of het huidige emancipatiebeleid wel de belangen van vrouwen behartigt. Dreigt niet het gevaar dat het emancipatie-beleid een middel wordt om de consumptieve welvaart te stimuleren ten koste van de relationele ontplooiing? Nederland telt inmiddels de "oudste eerste moeders" van de wereld. Een verder uitstel van een eerste zwangerschap verhoogt de kans op ongewenste kinderloosheid en afwijkingen van de vrucht.

Een ander voorbeeld heeft betrekking op de doelstellingen van de wetenschap. Met enige regelmaat komen er signalen uit wetenschappelijke kringen om de wetenschap toe te staan embryo's en gameten aan te wenden voor wetenschappelijk onderzoek. Er wordt daarbij veelal gewezen op algemene belangen, zoals dat van de volksgezondheid. Daarmee wordt min of meer verondersteld dat de samenleving aanspraken kan laten gelden op de vrucht. Deze aanspraken uiten zich in morele beschouwingen waarin de morele status van de vrucht wordt gereduceerd tot die van een 'klompje cellen'. Met deze redenering wordt niet alleen voorbijgegaan aan de betekenis van de vrucht voor de toekomstige ouders in de zin dat ze de vrucht kunnen ervaren als een persoonlijke ontplooiing¹²⁶, maar wordt de relationele context in feite als waarde-indifferent beschouwd en worden de persoonlijke belangen van de toekomstige ouders ondergeschikt gemaakt aan de maatschappelijke of wetenschappelijke belangen.

Het beginsel van de toenemende beschermwaardigheid houdt het besef wakker dat waakzaamheid is geboden bij deze maatschappelijke en wetenschappelijke ontwikkelingen. Met dit beginsel wordt men er

126 Zie de oratie van G.A. den Hartogh. *Kun je een zygote liefhebben?*

voortdurend op geattendeerd dat wat ook de aanlokkelijke toekomstverwachtingen mogen zijn, men er voor moet waken de belangen en de rechten van het individu niet te veronachtzamen. Toekomstige ouders behoren er in een morele samenleving op te kunnen vertrouwen dat niet alleen de vrucht wordt beschermd, maar dat ook de relationele waarde die de ouders toekennen aan de vrucht wordt gerespecteerd. Het begint in feite al eerder. Het begint ermee dat de samenleving als geheel de 'ruimte' - in de breedste zin van het woord - waarborgt die nodig is om de harmonie in de man-vrouw relatie die noodzakelijk is om een vrucht *überhaupt* toekomst te kunnen verlenen, te bewaren. Die ruimte komt in het geding - en daarmee zijn we terug bij de betekenis van 'onze' tekst - wanneer de eigenaar van de slavin haar de ruimte ontnemt om een gezin te stichten. Die ruimte komt in het geding wanneer de *pater familias* absolute macht heeft over de overige leden van de familie en zijn persoonlijke politieke belangen laat prevaleren boven die van de overige gezinsleden. Die ruimte komt in het geding wanneer politieke, religieuze en/of andere gezagsdragers in de samenleving de man-vrouw relatie en de ontplooiing van de partners in hun relatie verhinderen terwille van de eigen opvattingen en inzichten en een gezaghebbende stem opeisen in relationele kwesties als gezinsvorming en gezinsplanning. Die ruimte komt in het geding wanneer de verwondering en bewondering voor de medisch-technische mogelijkheden en/of de verlokkingen van de marktdenken de mens gaan bepalen in plaats van andersom. Die ruimte komt in het geding wanneer men de instrumentele betekenis of waarde van de vrucht laat prevaleren boven de relationele waarde van de vrucht. Die ruimte komt in het geding wanneer anderen dan de ouders beslissen over de bestemming van de vrucht. Let wel, met het beginsel van toenemende beschermwaardigheid is niet gesteld dat de vrucht 'slechts' over een relationele waarde die slechts is gebaseerd op de persoonlijke ervaring, opvatting, overtuiging en voorkeur van de vrouw/het ouderpaar, beschikt. In navolging van de vroegjoodse ethiek willen we die relationele waarde van de vrucht koppelen aan het 'orgaan van de vrouw' beginsel.

6.4.2 'orgaan van de vrouw'

In de voorgaande paragraaf hebben we de joodse traditie volgend, gesteld dat voortplanting geen doel is op zich maar deel van de ontplooiing van de partners in de relatie. Relationaliteit is niet alleen van betekenis voor de ontplooiing van het individu maar is ook van belang voor de samenleving als geheel. Zonder relationaliteit zou de samenleving zichzelf opheffen. Het

is dus voor de samenleving als geheel van belang dat de voorwaarden voor een harmonische man-vrouw relatie worden gewaarborgd. Om deze relatie te beschermen, is een beroep gedaan op het beginsel van toenemende beschermwaardigheid. Voor de vraag wat de vrucht beschermwaardig maakt, blikken we even terug op het 'orgaan van de vrouw' beginsel dat eerder in dit boek is behandeld.¹²⁷ Dit beginsel kan ons helpen om de morele status van het embryo te omschrijven.

Het 'orgaan van de vrouw'-beginsel gaat terug op een zienswijze in de vroegjoodse ethiek volgens welke de vrucht wordt omschreven als *dij* (of: *deel*) van de vrouw'.¹²⁸ Met de aanduiding 'orgaan van de vrouw' gaf men onder meer te kennen dat de vrucht één is met de vrouw en voor zijn leven van haar afhankelijk is.¹²⁹

Om aan te geven dat de vrucht beschikt over een eigen identiteit, is het begrip *ubar yerekh imo* door ons 'vertaald' met: 'de vrucht is *orgaan* van de vrouw'. Evenals een orgaan zich onderscheidt van andere delen in het lichaam door een specifieke bouw en functie, zo onderscheidt zich de vrucht van alle andere delen van de vrouw door zich te ontwikkelen als een mens in wording. De aanduiding 'orgaan van de vrouw' moet dus niet letterlijk worden opgevat. De vrucht is geen orgaan zoals alle andere organen in het lichaam. Het betreft een analogie. De vrucht is *als* een 'orgaan van de vrouw'. Dat wil zeggen dat de vrucht van vitaal belang is voor de vrouw en beschikt over een eigen identiteit.

Met het 'orgaan van de vrouw'-beginsel wordt ook de eenheid tussen de vrouw en de vrucht tot uitdrukking gebracht is. Daarmee is niet alleen een fysieke afhankelijkheid van de vrucht maar ook een psychologische en relationele band tussen de vrouw/ het ouderpaar en de vrucht aangegeven. Dat de vrouw en de vrucht een eenheid vormen, houdt in dat de belangen van de vrouw en de vrucht ook niet zomaar zijn te scheiden. Vanwege hun fysieke verbondenheid hebben de vrouw en de vrucht gemeenschappelijke belangen. Dat komt tot uitdrukking in de regel dat niemand de vrucht kan treffen zonder ook de vrouw te treffen. Dit houdt in dat niemand de vrucht

127 Zie § 4.3 ev. hiervoor

128 Zie § 5.2 hiervoor. Ter herinnering: In de hedendaagse joodse ethiek heeft de aanduiding 'deel van de vrouw' een morele lading. Er wordt namelijk mee aangegeven dat de vrucht niet beschikt over een eigen identiteit. Deze opvatting gaat terug op het commentaar van Rashi op de dialoog tussen Hisda en Huna. Hedendaagse rabbijnen onderkennen evenwel dat deze stelling niet houdbaar is in het licht van de wetenschappelijke inzichten. Zie I. Jakobovits, *Jewish Medical Ethics*, 273-275; Ibid, *Journal of a rabbi*, 164; D.M. Feldman, o.c., 284 -294

129 Zie: § 2.2; § 2.3.1; § 2.3.1.2; § 2.3.2; § 2.3.3.1; § 4.3.1 hiervoor.

kan doden zonder inbreuk te plegen op de integriteit van de vrouw. De bescherm-waardigheid van het embryo ligt als het ware ingebed in het recht van de vrouw op lichamelijke onaantastbaarheid. Hij geniet een van de vrouw afgeleide menselijke beschermwaardigheid. De vrucht de status van 'orgaan van de vrouw' verlenen, houdt in dat de vrucht een van de vrouw afgeleide waardigheid en beschermwaardigheid geniet. De vrucht de morele status van 'orgaan van de vrouw' verlenen, betekent niet alleen bescherming van de vrucht tegen willekeur van derden maar houdt ook bescherming van de vrouw in. Het 'orgaan van de vrouw' beginsel sluit namelijk de claim van de absolute beschermwaardigheid van de vrucht uit. Dit houdt in dat de bescherming van de vrucht niet ten koste mag gaan van de bescherming van de vrouw. We komen daarop nog terug

Een ander aspect van het 'orgaan van de vrouw'-beginsel is het verband tussen de relationele waarde van de vrucht en het beginsel van de toenemende beschermwaardigheid dat we in de vorige paragraaf hebben behandeld. Door de vrucht aan te duiden als een 'orgaan van de vrouw' worden begrippen als relationele waarde en toenemende beschermwaardigheid als het ware geactualiseerd. De relationele waarde van de vrucht krijgt als het ware concreet gestalte of 'vorm' om in de termen van de LXX-lezing van Ex.21:22-23 te blijven. Niettemin biedt deze benadering van de vrucht de direkt betrokkenen de mogelijkheid om de relationele waarde van de vrucht in te vullen volgens de persoonlijke opvattingen en overtuigingen. Die mogelijkheid is tweezijdig. Enerzijds hebben de direkt betrokken op grond van dit beginsel de mogelijkheid de persoonlijk waarde van de vrucht in te vullen volgens de eigen ervaring, overtuiging of geloofsopvatting. Anderzijds staat dit beginsel open voor de mogelijkheid de persoonlijke waarde van de vrucht niet alleen mee te laten groeien met de ontwikkeling van de vrucht, maar aan te passen aan onvoorziene ontwikkelingen en omstandigheden. Dat houdt in dat het 'orgaan van de vrouw'-beginsel openstaat voor een negatieve ontwikkeling in de relationele waarde van het embryo. Deze negatieve ontwikkeling kan zich bijvoorbeeld voordoen wanneer blijkt dat de zwangerschap een ernstige bedreiging betekent voor de vrouw of wanneer duidelijk wordt dat het toekomstige kind geen of slechts geringe levenskansen heeft.

6.4.3 belagersbeginsel

Wat het betekent dat de relationele waarde van de vrucht volgens het 'orgaan van de vrouw' beginsel zich negatief ontwikkelt, is hier niet in het kort weer te geven. Het is een proces waarin teleurstelling en rouw een

belangrijke rol spelen, met name in die gevallen waarin het ouderpaar reeds lange tijd heeft uitgezien naar een kind. We willen dan ook niet de indruk wekken alsof een eenvoudige beslissing voorhanden is. Het gaat er ons om het proces van de te maken afwegingen en besluiten moreel te duiden. De teleurstelling na bijvoorbeeld het vernemen van het bericht dat de vrucht geen of slechts geringe levenskansen heeft, zou men kunnen verklaren doordat de verdere zwangerschap als een hindernis wordt opgevat voor de verdere ontplooiing van de direkt betrokkenen en hun relatie. De verwachting wordt doorbroken. Maar daar blijft het niet bij. De vrucht is niet slechts een 'klompje cellen met toekomst', maar hij maakt reeds deel uit van de relatie. In een relationele context wordt hij ervaren als 'orgaan van de vrouw'. Dat maakt de besluitvorming over de vraag of men deze vrucht toekomst wil verlenen, niet eenvoudig. Het gaat immers niet slechts om het wegnemen van een 'klompje cellen', maar om het wegnemen van een 'orgaan',¹³⁰ en - niet te vergeten - een inbreuk op de lichamelijke onaantastbaarheid van de vrouw. Een zwangerschaps-beëindiging wordt dan ook steeds als een verlies ervaren.

Om de ernst ervan te onderstrepen vergeleken de vroegjoodse leermeesters een situatie waarin een zwangerschap het leven van de vrouw bedreigde met een situatie waarin een persoon werd belaagd of bedreigd door een ander persoon. Daarmee werd aangegeven dat de vitale belangen van de vrouw werden bedreigd door een ander waardevol leven. Men was zich ervan bewust dat een therapeutische abortus ten koste ging van onschuldig leven. Artsen werden evenwel op grond van het belagersbeginsel verplicht de vitale belangen van de vrouw te behartigen in geval van levensbedreigende complicaties. Het doden van de vrucht werd onder deze omstandigheden niet als moord beschouwd, maar als een *aberratio ictus*.¹³¹ Dat wil zeggen dat de dood van de vrucht werd

130 H. Hansen & L. Timmers, *Zwangerschappen die mislopen, een onderzoek naar de ervaringen van vrouwen die een miskraam of een doodgeboorte hebben gehad*, doctoraalscriptie Universiteit Nijmegen, 1989, 29: "...factoren die de verwerking [van een miskraam jtl] bemoeilijken... Soms treedt een miskraam tijdens de narcistische periode van de zwangerschap op. Het kind wordt dan nog als een deel van de vrouw zelf ervaren. De rouw heeft dan betrekking op een deel van de vrouw zelf en niet op iets buiten haarzelf..."

131 Ter herinnering: De *aberratio ictus* wil zeggen, dat de dood van de vrucht als een ongewenst neveneffect wordt opgevat. Het beoogde doel is het wegnemen van de hindernis of "belager", die het herstel van de harmonie 'thuis' in de weg staat. De *aberratio ictus* verschafte de vroedvrouw en/of de arts een bijzondere rechtspositie. Zij kregen geen sancties opgelegd, en werden niet gemaand hun toevlucht te nemen tot één van de vrijsteden, indien zij er naar streefden om het leven en

gezien als een niet beoogd en ongewild gevolg van een handeling om het leven van de vrouw te redden. Met de toepassing van het belagersbeginsel voor die situaties waarin de vitale belangen van de vrouw worden bedreigd vanwege de zwangerschap, tonen de vroegjoodse leermeesters zich consistent in de toepassing van het belagersbeginsel: evenals ieder ander heeft ook de vrouw het recht om zich te beroepen op het belagersbeginsel wanneer zij wordt belaagd.

Dit beginsel behoort thans tot onze grondrechten. In het maatschappelijk verkeer geldt het grondwettelijk recht op de onaantastbaarheid van het lichaam.¹³² Dit houdt niet alleen in dat een ieder het recht heeft om willekeurige inbreuk op de lichamelijke onaantastbaarheid te verhinderen en men het recht heeft om te beslissen wat er met het eigen lichaam gebeurt, maar ook dat de overheid dit recht op lichamelijk integriteit waarborgt. Daarnaast rust er op de overheid de plicht om activiteiten te ontwikkelen ter verbetering van de ontplooiing van de mens.¹³³

Vanuit het oogpunt van consistentie lijkt er dan ook geen bezwaar te bestaan tegen toepassing van het belagersbeginsel in die situatie waarin de zwangerschap wordt verstaan als een bedreiging van de vitale

welzijn van de vrouw te bewaren en de vrucht daarbij ongewild werd gedood Zie: § 5.2 hiervoor. Vgl. de analogie van de vluchtende ruiter van Van Corduba (§5.3.2).

- 132 Grondwet, art.11 uit: H.D.C. Roscam Abbing, "Rechten van patiënten: individuele en sociale grondrechten in de gezondheidszorg", in: *Handboek Gezondheidsethiek*, 207-216, 208; Zie ook: H.M. Dupuis en I.D. de Beaufort, "Informed consent", in *Handboek Gezondheidsethiek*, 217-230, 217

- 133 H.D.C. Roscam Abbing (o.c., 207) schrijft: "De positie van de patiënt in de gezondheidszorg steunt op een veelheid van regelingen, die hun basis vinden in een tweetal uitgangspunten. Het gaat hier om uitgangspunten die verwoord zijn in internationale verdragen inzake mensenrechten en in de Nederlandse Grondwet. Het eerste uitgangspunt is de bescherming van het individuele vrijheidsgebied tegenover de overheid en de samenleving. Dit recht, hoewel niet als zodanig verwoord in internationale documenten met betrekking tot mensenrechten of de Nederlandse Grondwet, vormt de basis voor de individuele grondrechten. Door Leenen (H.J.J. Leenen, *Handboek Gezondheidsrecht, Rechten van mensen in de gezondheidszorg*, Alphen aan de Rijn, 1988, 26) is dit zelfbeschikkingsrecht dan ook betiteld als 'basisrecht', waaraan wel geformaliseerde rechten, de zogenaamde individuele (of 'klassieke') mensenrechten, ten grondslag liggen. Het tweede uitgangspunt is de verplichting van de overheid tot activiteiten ter verbetering van de mogelijkheden voor ontplooiing van de mens. Voor de patiënt is dit verwoord in het recht op gezondheidszorg. Het betreft een sociaal grondrecht. Sociale grondrechten beogen de mens deelachtig te doen zijn aan verworvenheden van de samenleving "

belangen van de vrouw. Ik wil hier niet opnieuw uitvoerig ingaan op de omvangrijke discussie die het belagersbeginsel heeft veroorzaakt in de christelijke traditie, maar evenmin wil ik volstaan met de opmerking dat de bezwaren tegen de toepassing van dit beginsel vanuit de rooms-katholieke moraalmeer niet overtuigen. Dat ik van mening ben dat het belagersbeginsel toepasbaar is in geval van zwangerschapsafbreking, houdt niet in - zoals al verschillende malen in dit boek is gesteld - dat de vrucht een belager is die opzettelijk handelt en de vrouw bewust naar het leven staat of haar belangen opzettelijk hindert. Dat neemt evenwel niet weg dat een zwangerschap zich kan ontwikkelen *als* een belager of als zodanig kan worden ervaren door de vrouw. Dat wil dus zeggen dat de gevolgen van een zwangerschap zijn *als* de gevolgen van de bedreiging van een belager. En wel in die zin dat de zwangerschap een hindernis is voor de verdere ontplooiing van de vrouw.¹³⁴ In die situaties is het doden van de vrucht niet beoogd maar kan worden beschouwd als het doden van een onschuldige voorbijganger, als een *aberratio ictus*.¹³⁵

Met de *aberratio ictus* is evenwel ook nog een ander beginsel aan de orde. Een beroep op het belagersbeginsel betekent in de joodse ethiek ook een beroep op het solidariteitsbeginsel. In de uitleg van 'onze' tekst in de *Mekhilla* is dit beginsel verondersteld, namelijk van derden wordt verwacht dat zij de belaagde te hulp komen en bevrijden uit de hand van de belager. Wat betreft ons onderwerp krijgt het solidariteitsbeginsel in het jodendom vaste vorm in de *Mishna* wanneer de arts/vroedvrouw wordt verplicht om een therapeutische abortus uit te voeren indien de toestand van de vrouw daarom vraagt. In de vroege kerk volgen de kerkvaders Tertullianus en Augustinus het voorbeeld van de joodse leermeesters.¹³⁶ Doch in het tweede millennium neemt de solidariteit voor de zieke zwangere vrouw gestaag af. Theologen uit de Middeleeuwen pogen - zoals gezien - het beginsel van solidariteit voor deze groep vrouwen te ontwijken door alleen in te stemmen met de medische behandeling van de vrouw in het eerste stadium van de zwangerschap.¹³⁷ In de latere katholieke moraalmeer is er vrijwel geen begrip meer voor de zieke zwangere vrouw en wordt

134 Vanuit deze benadering zou men ook kunnen overwegen of niet ook een ongewenste kinderloosheid als een belager van de vrouw/het ouderpaar is te beschouwen. In beide gevallen wordt immers de vrouw/het ouderpaar in de verdere ontplooiing geremd of gehinderd zoals ons al uit verhalen uit het OT wordt overgeleverd. Zie onder meer Gen.16:1vv.; Gen.30:1vv.

135 Zie § 4.3.1 hiervoor

136 Zie § 4.3.1 therapeutische abortus hiervoor

137 Zie § 5.3.2.3 Johannes van Napels; § 6.3.1 hiervoor

medische behandeling die ten koste gaat van de vrucht vrijwel zonder uitzondering afgewezen. Geleidelijk groeit er een situatie waarin zwangere vrouwen wordt uitgesloten van de gangbare morele beginselen. 'Thomsons dilemma' wordt al zichtbaar in het betoog van Antonius van Cordoba.¹³⁸ Dat houdt in dat Thomsons dilemma al een lange traditie kent in de leer van de kerk. Maar kan een lange traditie ooit een reden zijn om een inconsistentie in de moraal te handhaven?

Deze inconsistentie kan worden overbrugd door het belagersbeginsel en het solidariteitsbeginsel te aanvaarden in kwesties die de omgang met de vrucht betreffen. In het voorafgaande is getoond dat toepassing van deze beginselen in kwesties die de omgang met de vrucht betreffen, vanuit moreel gezichtspunt geen bezwaar behoeft te zijn. Dat betekent niet dat we ons niet bewust zijn van en geen begrip zouden willen opbrengen voor de emotionele of religieuze bezwaren.

Ik wil hier *niet* suggereren noch betogen dat het voor de hand ligt dat in ieder geval wanneer de zwangerschap als een hindernis in de persoonlijke ontplooiing wordt ervaren de vrouw zich zou behoren te beroepen op het 'belagersbeginsel' om een zwangerschapsafbreking te rechtvaardigen. Waar ik voor pleit is dat (a) het afbreken van een zwangerschap op voorhand niet thuishoort in de sfeer van de immoraliteit en dat (b) de samenleving er zich van bewust is dat zwangerschapsbeëindiging niet alleen de verantwoordelijkheid is van betrokkene(n).

De inconsistentie treffen we - zoals gesteld - niet alleen aan in de christelijke moraal maar ligt ook besloten in de Nederlandse abortuswetgeving: Abortus mag (juridisch) wel maar behoort (vanuit moreel gezichtspunt) niet.¹³⁹

De vraag dringt zich dan ook op of de Nederlandse abortuswetgeving niet zou moeten worden heroverwogen. Thans hangt er rondom deze wetgeving niet alleen een sfeer van inconsistentie maar ook een sfeer van immoraliteit.¹⁴⁰ Een sfeer van inconsistentie die herinnert aan een mensbeeld dat is gebaseerd op de tweedeling tussen de 'echte' en de 'afwijkende' mens. Een sfeer van immoraliteit die beelden oproept uit een laat-antieke cultuur waarin relationaliteit werd overschaduwd door de ambitie van de *pater familias*. Daarmee wekt deze wetgeving de indruk dat de beslissingsbevoegdheid over het embryo niet kan worden toevertrouwd

138 Zie § 5.3.3.3 Antonius van Cordoba hiervoor.

139 Zie § 6.3.1 hiervoor. Vgl.: W.C.M. Klijn, *Het beleid in een katholiek ziekenhuis inzake eventuele zwangerschapsafbreking. Een op de praktijk gerichte studie*, Utrecht 1982, 106

140 Zie § 6.3.1 hiervoor.

aan de vrouw/het ouderpaar. Deze indruk kan worden weggenomen door niet alleen in de moraal maar ook in de abortuswetgeving ruimte te scheppen voor de toepassing van het belagersbeginsel en het solidariteitsbeginsel. Vertaald naar het heden betekent de maatschappelijke acceptatie van het solidariteitsbeginsel voor kwesties die hier aan de orde zijn, dat de samenleving de overheid verzoekt richtlijnen op te stellen waarin artsen wordt opgedragen de vitale belangen van de vrouw te waarborgen, ook wanneer dat ten koste gaat van de vrucht. Op deze wijze levert de samenleving een concrete bijdrage aan (a) de mogelijkheid van het individu om zich te ontplooiën en (b) het waarborgen van de harmonie in de man-vrouw relatie. Het impliceert ook dat de leden van een democratische samenleving als de onze de morele verantwoordelijkheid nemen voor de uitvoering van het belagersbeginsel. Dat wil zeggen dat men indirect zwangerschapsonderbreking moreel rechtvaardigt door in te stemmen met de opdracht aan artsen dat zij de vitale belangen van de vrouw behoren te waarborgen, ook wanneer dat ten koste gaat van de vrucht.

De acceptatie van het belagersbeginsel en het solidariteitsbeginsel houdt niet in dat de beslissingsbevoegdheid van de vrouw/ het ouderpaar over de vrucht ongelimiteerd is. Doordat de samenleving middels de arts participeert in een medische handeling, bijvoorbeeld abortus, is zowel de samenleving als de arts gehouden een eigen afwegingen te maken met betrekking tot de verantwoordelijkheden die men wil aangaan. Een arts houdt het recht om die behandeling te weigeren, die niet in overeenstemming is met zijn beroepsethiek of zijn geweten. Op deze wijze kan oneigenlijk gebruik van het belagersbeginsel worden beperkt en willekeur worden vermeden.

Een abortuswetgeving die steunt op de genoemde beginselen, kan mogelijk ook van betekenis zijn voor de persoonlijke verwerking van een abortus. Een beslissing nemen over de toekomst van de vrucht is veelal een door de nood gedwongen beslissing. Het gaat dan ook vrijwel steeds om een pijnlijke afweging die niet zelden emotionele wonden slaat en littekens achterlaat, met name in die gevallen waarin in plaats van een gehoopte of verwachte toekomst, de vraag zich opdringt of men deze vrucht het leven wel kan aandoen vanwege de ernstige afwijkingen of de geringe levenskansen. De wetenschap dat de samenleving de persoonlijke nood onderkent en medeverantwoordelijkheid wil dragen doordat de samenleving ook op het punt van de omgang met het embryo het belagersbeginsel aanvaardt, kan bijdragen aan het hervinden van een

intra- en interpersoonlijk evenwicht en een zinvolle nieuwe toekomst van betrokkenen.

Op basis van het voorafgaande kan de indruk ontstaan dat de uitgestippelde route uitsluitend is toegespitst op de meningsvorming omtrent een zwangerschapsonderbreking. Ik ben evenwel van mening dat de geschetste route eveneens kan bijdragen in de meningsvorming over andere kwesties die de omgang met het embryo betreffen. Als voorbeeld neem ik de morele overweging inzake kunstmatige voortplanting. De redenering is in dit geval dat een ongewenste kinderloosheid - evenals de bedreigend ervaren zwangerschap - als een hindernis in de ontplooiing van de vrouw/ de partners kan worden verstaan. Hiervoor is al gesteld dat wanneer het solidariteitsbeginsel consequent wordt toegepast ongewenst kinderloze oudersparen evenzeer een beroep kunnen doen op de relevante medisch technische voorzieningen als personen met een ernstige hartafwijking. Maar er is meer. De vraag rijst of het kunstmatige verwezenlijken van een kinderwens beperkt moet blijven tot de conceptie nu de mogelijkheid bestaat om de kwaliteit van het embryo te onderzoeken op (genetische) afwijkingen alvorens het wordt teruggeplaatst in het moederlichaam, de zogenoemde 'preïmplantatie-diagnostiek'. Een bezwaar dat tegen deze vorm van diagnostiek wel wordt ingebracht is dat de 'wensouders' mogelijk een 'wenskind' zouden kunnen 'bestellen'. De reactie veronderstelt dat de wensouders aanvullende wensen kenbaar zouden maken omtrent bijvoorbeeld het geslacht van het toekomstige kind. De vraag is evenwel of dit bezwaar voldoende reden is om 'preïmplantatie-diagnostiek' af te wijzen. De wens op een kind zonder ernstige handicap is een wens die leeft bij iedere toekomstige ouder. Ook valt niet in te zien wat er vanuit een moreel gezichtspunt schort aan deze wens. Vanuit de opvatting dat kunstmatige voortplanting een bijdrage levert aan de ontplooiing van de partners in de relatie rijst de vraag of inzake kunstmatige voortplanting - evenals bij elke therapeutische behandeling - niet moet worden gestreefd naar een optimaal resultaat. Meer nog: wekt het geen bevreesdheid wanneer men middels kunstmatige bevruchtingstechnieken de nadelige gevolgen van de weerbarstige natuur wil verhelpen en tegelijkertijd de grillen in de natuur nabootst door vermijdbare risico's te accepteren? Anders gezegd: kan men ongewenst kinderloze paren wel een kunstmatige bevruchtingstechniek aan bieden zonder daarbij ook te streven naar een optimale vervulling van die kinderwens?

De toepassing van kunstmatige bevruchtingstechnieken buiten de vrouw roept ook de vraag op naar de bestemming van gameten en embryo's die

overblijven en overbodig worden na een geslaagde IVF behandeling, de zogenoemde 'restembryo's'.¹⁴¹ Wetenschappers hebben in het afgelopen decennia oog gekregen voor de uitdagende en potentiële mogelijkheden die liggen besloten in het embryo. Dat blijkt alleen al uit de beschouwingen op de morele status van het embryo. Deze beschouwingen spitsen zich steeds vaker toe op de balans tussen de zijnswaarde van de vrucht enerzijds en het belang van het embryo voor de wetenschappelijke, medische of maatschappelijke doeleinden bijvoorbeeld de gezondheidszorg anderzijds zoals we eerder al hebben geconstateerd. In deze beschouwingen wordt evenwel de indruk gewekt alsof het embryo een collectief bezit is.

Op basis van de hiervoor uitgezette bakens rijst evenwel de vraag of het 'restembryo' geen relationele waarde heeft? In geval van een bevruchting buiten de vrouw maken in beginsel alle embryo's die zich ontwikkelen deel uit van de ontplooiing van de man-vrouw relatie. Ze komen er immers niet als er geen relationaliteit aan voorafgaat. Dat wil zeggen dat aanvankelijk alle embryo's zijn te beschouwen als 'orgaan van de vrouw'. Het is aan de partners binnen de relatie of zij die gameten een kans willen geven om zich te ontwikkelen tot een mens. De vraag is - in dit geval - of de embryo's die uiteindelijk niet in aanmerking komen om te worden teruggeplaatst hun relationele waarde verliezen, zodra de techniek andere bestemmingen voor het restembryo heeft weten te ontwikkelen en er uitdagende wetenschappelijke of medische belangen een rol gaan spelen.

Samenvattend: Vanuit de opvatting dat relationaliteit tussen man en vrouw de basis is voor de ontplooiing en de harmonie in het leven van de partners waaraan de vrucht niet slechts zijn bestaan ontleent maar ook zijn morele zijnswaarde, is de stelling verdedigd dat het zinnig is deze relationele verbanden te beschermen tegen invloeden van buitenaf. De bakens voor een morele koers voor de omgang met de vrucht zijn vervolgens getekend naar het voorbeeld van de vroegjoodse traditie. Met het oog op de hedendaagse maatschappelijke en medisch-technische ontwikkelingen zijn het beginsel van toenemende beschermwaardigheid en het 'orgaan van de vrouw' beginsel geactualiseerd aan de hand van de correcte analyse. Deze combinatie van beginselen beoogt enerzijds de relationele waarde van de vrucht te beschermen tegenover willekeurig handelen van derden en anderzijds de morele verhoudingen tussen de belangen van de vrouw en de vrucht te regelen.

141 Vgl. de beschrijving van deze problematiek in: *Het Gen en de geneeskunde*, 20 ev.; *Erfelijkheid: wetenschap en maatschappij*, 177 ev. H.M. Kuitert, o.c. 66ev.; G.M.W.R. de Wert, o.c., 93-94.

De invulling van de relationele waarde van de vrucht is gevisualiseerd in de aanduiding dat de vrucht een 'orgaan is van de vrouw'. Evenals aan de aanduiding 'orgaan van de vrouw' zijn aan het gelijknamige beginsel slechts enkele algemene consequenties verbonden. Een implicatie van dit beginsel is dat de vrucht wordt beschermd door de vrouw omdat niemand de vrucht kan doden zonder inbreuk te maken op de integriteit van de vrouw. Een nadere omschrijving van de relationele waarde van de vrucht is achterwege gelaten omdat die waarde in hoge mate afhankelijk is van de persoonlijk opvattingen, overtuiging en omstandigheden in onze pluriforme samenleving. Een aanvullende opmerking is hier op zijn plaats. Het 'orgaan van de vrouw'-beginsel kan ook leiden tot een negatieve zijnswaarde van de vrucht namelijk in die gevallen waarin de vrucht als een bedreiging wordt ervaren van de vitale belangen van de vrouw. Wat als bedreiging voor de persoonlijke ontplooiing en de harmonie in de relatie wordt ervaren, zal van geval tot geval verschillen. Identieke omstandigheden betekenen nog niet altijd dezelfde uitkomsten of mogelijkheden om de eenvoudige redenen dat belangen van personen onderling verschillen. Door slechts bakens uit te zetten voor een morele koers waarin de toepassing van het belagersbeginsel een verantwoordelijkheid is van de samenleving als geheel wordt willekeur in de omgang met de vrucht vermeden.

6.5 conclusie

Kan de uitleg van de wettekst uit Ex.21: 22vv. ons helpen bij de vraag hoe we met de vrucht behoren om te gaan? Voor de beantwoording van deze vraag zijn we op weg gegaan door de joodse en de christelijke traditie. Op onze tocht door de traditie werd al snel duidelijk dat deze tekst vanaf de laat antieke periode de spil vormde van een levendig debat over de omgang met de vrucht: eerst in het jodendom en later ook in het christendom. Wat ons gedurende ons onderzoek het meeste trof, is dat de antieke en laatantieke denkers en leermeesters worstelden met vrijwel dezelfde vragen waar ook wij ons voor geplaatst zien.

Helemaal verrassend is dat niet. De vrucht is immers geen andere dan twee millennia geleden. Thans leven er op bepaalde terreinen wel andere vragen. Zo kende het wetenschappelijk onderzoek destijds andere doelstellingen, maar voor de vraag naar de beschermwaardigheid van de vrucht echter is dat verschil van ondergeschikt belang. De problemen en vragen waren toen zomogelijk nog groter dan thans. Wat ons vanuit moreel

gezichtspunt bindt met het verleden, is de vraag wat een moreel verantwoorde weg is voor de omgang met het embryo. Het uitstippelen van die morele route was en is verre van eenvoudig. Niettemin zijn wij van mening dat we lering kunnen trekken uit de traditie. We willen hier enkele punten kort noemen.

Om te beginnen laat de *Wirkungsgeschichte* van Ex.21: 22vv. zien dat elk antwoord op de vraag hoe men het embryo behoort te behandelen zijn beperkingen heeft. De vroegjoodse leermeesters waren er zich reeds van bewust dat maatschappelijke ontwikkelingen en culturele verschillen steeds opnieuw nopen tot herbezinning op de actuele ontwikkelingen in de samenleving. Dit besef heeft er in geresulteerd dat Ex.21:22vv. is 'meegereisd' en 'meegegroeid' over de grenzen van de oudtestamentische en palestijns-joodse traditie heen. Op deze wijze ontwikkelde zich een veelkleurige morele traditie rondom deze tekst die haar kernfunctie als wet ter bescherming van het embryo evenwel nooit heeft verloren. Deze werkwijze van de vroegjoodse leermeesters en de vroegchristelijke denkers kan ons motiveren om steeds opnieuw 'onze' tekst te interpreteren niet zozeer om een 'oerwet' te reconstrueren of een dogma of kerkleer te onderschrijven maar om bakens uit te zetten voor een morele route voor de omgang met het embryo.

Een volgend punt ontlent we aan de commentaren op Ex.21:22vv. van de Tannaim. Deze vroegjoodse leermeesters laten zien dat een morele theorie voor de omgang met de vrucht niet in tegenspraak behoeft te zijn met de algemeen aanvaarde beginselen, normen en waarden in een samenleving. Het handhaven van een consistente moraal blijkt - waar het de omgang met het embryo betreft - vooral een kwestie van solidariteit van de samenleving met het individu. De vroegjoodse leermeesters waren van mening dat de vitale belangen van de vrouw niet in gevaar mogen komen vanwege een zwangerschap. Daaruit trokken zij de consequentie dat een arts een zwangerschap behoort af te breken wanneer vitale belangen van de vrouw in het geding zijn. Mogelijk kunnen we een voorbeeld nemen aan de werkwijze van de Tannaim door (a) oog te hebben voor het recht van de vrouw om te beslissen over haar eigen leven en lichaam en (b) de bereidheid te tonen om verantwoordelijkheid te nemen ook in die situaties wanneer niet alles naar wens verloopt.

Wat betreft de te volgen route zijn we geboeid geraakt door de werkwijze van deze joodse leermeesters. Aan de hand van 'onze' tekst hebben we een morele route voor de omgang met het embryo ontwikkeld, die (a) wordt gekenmerkt door een evenwicht tussen de integriteit van de vrouw en de beschermwaardigheid van het embryo en (b) getuigt van een

consistente toepassing van morele beginselen. Het vertrekpunt voor deze route is een relationele context waarmee vervolgens enkele morele beginselen zijn verbonden. In deze benadering wordt het embryo beschermd door de vrouw. Hij wordt door haar omsloten; hij is *als* haar orgaan. Daarmee is tevens de zijnswaarde van de vrucht aangegeven. Door de zijnswaarde van het embryo in de morele theorie aan te duiden als 'orgaan van de vrucht', is er voor toekomstige ouders de gelegenheid zelf invulling te geven aan de morele status van het embryo. Om deze vrijheid van de toekomstige ouders te waarborgen, is gebruik gemaakt van het beginsel van toenemende beschermwaardigheid. Dat houdt onder meer in dat de waarde die de toekomstige ouders toekennen aan het embryo, door derden dient te worden gerespecteerd.

Op het punt van de beslissingsbevoegdheid over het embryo is er een belangrijk verschil tussen de hiervoor geschetste opvatting en het merendeel van de christelijke visies waarin een duidelijke huivering bestaat voor een ruime zeggenschap van de toekomstige ouders over het embryo. Twee belangrijke argumenten die pleiten voor de beslissingsbevoegdheid van de vrouw/ de toekomstige ouders over het embryo zijn:

(a) De geschiedenis leert dat steeds wanneer de beslissingsbevoegdheid over de vrucht aan de vrouw/ouders wordt ontnomen, dit ten koste gaat van de bescherming van het embryo of de harmonie in de man-vrouw relatie. (b) De joodse ethiek toont aan dat wanneer de beslissingsbevoegdheid over het embryo wordt toevertrouwd aan de vrouw, de belangen van de vrucht gewaarborgd blijven. Deze waarborg van de belangen van de vrucht wordt verkregen door een consistente toepassing van morele beginselen zoals het belagersbeginsel en het solidariteitsbeginsel.

De hiervoor geschetste route biedt voldoende aanknopingspunten voor een debat over de inconsistenties in de westerse moraal omtrent de oordeelsvorming over de omgang met het embryo. Met behulp van de hiervoor geschetste visie op de omgang met het embryo kan mogelijk begrip groeien voor de ervaring dat een zwangerschap of een ongewenste kinderloosheid een hindernis kan worden op weg naar verdere persoonlijke ontplooiing van de partners in de relatie.

Het probleem is dan ook niet dat het ons ontbreekt aan normen en waarden in de hedendaagse christelijke ethiek. De vraag is of men in de (religieuze) ethiek en daarbuiten de bereidheid heeft om de consequenties van de normen en waarden te aanvaarden. Is men - evenals de Tannaim - bereidt de morele verantwoordelijkheid te nemen voor een zwangerschapsbeëindiging? Deze verantwoordelijkheid kan vorm krijgen wanneer

men er naar streeft beginselen consistent toe te passen en de bereidheid wordt uitgesproken om de consequenties ervan te dragen, ook wanneer dat op gespannen voet staat met de persoonlijke opvatting. Deze bereidheid is nog geen gemeengoed, gezien de gekunstelde vorm waarin de abortuswetgeving is gegoten en de argwaan waarmee medisch-technische ontwikkelingen op het gebied van de voortplanting tegemoet worden getreden.

Met dit boek heb ik willen aantonen dat er op grond van de bronnen die ons zijn overgeleverd uit de joodse en de christelijke traditie voorstellen worden gedaan om de verantwoordelijkheid voor de vrucht als individu en als samenleving gemeenschappelijk te dragen. Daarmee wil niet de indruk gewekt zijn dat met de uitgestippelde route de morele route is ontworpen. Deze route is in feite niet nieuw: ze lag er al eeuwen. Ik ben van mening dat deze route vruchtbaar kan zijn in het morele debat over de omgang met het embryo, beleefbaar is voor direkt betrokkenen en de leefbaarheid van de vrucht voldoende beschermt. Voorwaarde daarbij is dat de religieuze ethiek telkens opnieuw de bereidheid heeft ter beschikking staande bronnen te analyseren en te reconstrueren in een steeds veranderende wereld.

Er is gebruik gemaakt van een fractie van die bronnen: de *locus classicus* uit Ex.21:22-23. Achter de *Wirkungsgeschichte* van deze ene tekst bleek een levenswijze schuil te gaan van vallen en opstaan, een levenswijze van telkens opnieuw een weg vinden, een levenswijze die het ondraaglijke wat dragelijker wil maken, een levenswijze die geleefd mag worden in liefde en spontaniteit, een levenswijze waarin het leven van morgen een 'thuis' heeft.