ZonMw stimuleert
gezondheidsonderzoek en
zorginnovatie

Laan van Nieuw Oost-Indië 334
2593 CE Den Haag
Postbus 93245
2509 AE Den Haag
Telefoon 070 349 51 11
Fax 070 349 51 00
info@zonmw.nl
www.zonmw.nl

300/12/2011/04

ZonMw

Vroegchristelijke denkers en hedendaagse morele zorgdilemma's

Vroegchristelijke denkers en hedendaagse morele zorgdilemma's

Theo Boer
Stef Groenewoud

Programma Ethiek en Gezondheid

ZonMw

Vroegchristelijke denkers en hedendaagse morele zorgdilemma's

Theo Boer en Stef Groenewoud

Den Haag, december 2011
ZonMw Nederlandse organisatie voor gezondheidsonderzoek en zorginnovatie

Over de auteurs

Dr. Theo (T.A.) Boer (1960) is universitair docent ethiek aan de Protestantse Theologische Universiteit (*www.pthu.nl/taboer-publications*).
Dr. Stef (A.S.) Groenewoud (1977) is gezondheidswetenschapper en werkt als senior manager bij KPMG Plexus. Tot 15 augustus 2011 was hij directeur van het Prof. dr. G.A. Lindeboom Instituut voor ethiek van de gezondheidszorg.

Inhoud

Woord vooraf 5
1 **Inleiding** 6
2 **De vroegchristelijke kerk** 10
3 **Ziekte en ziekenzorg** 15
4 **Patiënt-zijn en patientia** 29
5 **De zelfgekozen dood** 37
6 **Grenzen aan behandeling** 50
7 **Levensbeëindiging bij het beginnende leven** 55

Bijlage I 75
Referenties 77

Woord vooraf

In dit document komen, merendeels in de vorm van citaten, uitgebreid een aantal denkers uit de eerste eeuwen na Christus aan het woord over thema's uit de gezondheidszorg. Bij de selectie van die citaten hebben wij ons laten leiden door vragen die ons aan het begin van de eenentwintigste eeuw bezighouden. Het op deze wijze overbruggen van zestien tot twintig eeuwen ideeëngeschiedenis is geen dagelijkse routine. Maar ondanks de moeilijkheden die zo'n selectie- en interpretatieproces met zich meebrengt, stellen wij vast dat onze zoektocht vooral ook een inspiratietocht is geweest.

Wij willen enkele instanties en personen onze dank betuigen. Allereerst zijn wij ZonMw erkentelijk dat het de relevantie van deze zoektocht heeft gehonoreerd met een subsidie. In die subsidiëring ligt ook de erkenning besloten dat veel vraagstukken in de gezondheidszorg niet nieuw zijn, alsmede dat we er ook nu nog bij gebaat zijn om te luisteren naar stemmen uit de traditie. Wij danken het Prof. dr. G.A. Lindeboom Instituut (centrum voor medische ethiek) en de Protestantse Theologische Universiteit voor de ons geboden onderzoeksruimte.

Voor hulp bij de heuristiek zijn wij veel dank verschuldigd aan prof. dr. W.J. van Asselt, prof. dr. A. van de Beek, prof. dr. P. van Geest, prof. dr. G. Glas, dr. A. Goudriaan, prof. dr. H. Jochemsen, prof. dr. E.P. Meijering, prof. dr. W.J. Otten, prof. dr. R. Roukema, dr. R. Seldenrijk, prof. dr. J. Spaans, prof. dr. M.J. Verkerk, prof. dr. A. Vos en dr. A.W. van Wilgenburg. Prof. dr. A. van de Beek, dr. A. Goudriaan, prof. dr. H. Jochemsen, dr. R. Seldenrijk en prof. dr. M.J. Verkerk hebben de concept-eindversie van dit document van waardevol commentaar voorzien. Drs. Sjoerd Heij willen we danken voor zijn hulp bij het opzoeken en verwerken van de citaten. Fouten en omissies die desondanks nog in dit document voorkomen, komen geheel voor verantwoordelijkheid van de auteurs.

Houten / Veenendaal

1 Inleiding

Aanleiding

Over morele dilemma's in de zorg worden levendige en vaak heftige discussies gevoerd. De kwesties buitelen over elkaar heen: welke status heeft een embryo en wat betekent dit voor de toelaatbaarheid van genetische diagnostiek en stamceltechnieken? Hoe hangt de leeftijd waarop we vroeggeborenen behandelen samen met de abortusgrens? Is er een morele plicht om jezelf als orgaandonor te laten registreren? Wat is de waarde van het menselijk lichaam en hoe verhouden we ons tot handel in lichaamsmaterialen? Moeten we streven naar het verder perfectioneren van medische behandeltechnieken of gaat het vooral om het organiseren van 'handen aan het bed'? En rechtvaardigt het zelfbeschikkingsrecht dat mensen een einde aan hun leven mogen maken als ze door ziekte of ouderdom ondraaglijk lijden?

ZonMw is een van de partijen in Nederland die een actieve bijdrage leveren aan het maatschappelijk debat over ethische zorgkwesties. Zo organiseerde ZonMw in de eerste helft van 2011 een reeks van zes debatten over ethische vraagstukken in de zorg: Van wieg tot graf. Veel van de bovengenoemde thema's, maar ook andere, zijn in die reeks besproken. De belangstelling was groot en uiteenlopende standpunten zijn ingebracht. Vanuit het programma 'Ethiek en Gezondheid' faciliteerde ZonMw medio 2011 de in 2010 opgelaaide discussie over 'voltooid leven'. Dat deed ze met de uitgave *Wat is waardigheid? Een briefwisseling tussen een jurist en een filosoof* (Hendriks en Kaulingfreks 2011).

Het gemis

Toch ontstaat soms de indruk dat in het debat vaak dezelfde argumenten terugkeren en dat het palet aan mogelijke gezichtspunten op moderne ethische vragen breder zou kunnen zijn dan in de praktijk het geval is. Beperken we ons niet teveel tot argumenten uit de moderne medische ethiek, die sinds dertig jaar *booming business* is? En beperkt die ethiek zich op zijn beurt niet teveel tot een hertaling

van de posities van antieke filosofen en verlichtingsfilosofen? Wat is de relevantie van andere normatieve tradities die de westerse medische ethiek hebben gebracht tot waar zij nu is? Is de kwaliteit van het debat er niet bij gebaat dat behalve wijsgerige ook theologische stemmen, en behalve seculiere ook religieuze stemmen worden onderzocht op hun relevantie voor de medische ethiek?

Maar het luisteren naar religieuze stemmen is anno 2011 geen vanzelfsprekendheid meer. Religie wordt geassocieerd met een tekort aan rationele verantwoording en met standpunten die 'nu eenmaal zo zijn'. De wijsbegeerte zou beide beperkingen niet of veel minder kennen. Volgens de Franse filosoof Luc Ferry draait het in de filosofie om drie zaken:

a Het begrijpen van de werkelijkheid (theorie);
b Het verlangen naar rechtvaardigheid (ethiek) en
c Het zoeken naar het heil (wijsheid) (Ferry 2007, 26).

Kenmerk van een dergelijke duiding van filosofie is dat het zoeken naar wijsheid weliswaar gepaard gaat met een diepgaande beschouwing over ons begrip van de werkelijkheid (theorie) en over wat zou moeten zijn of gedaan zou moeten worden (ethiek), maar dat theologische en religieuze noties in deze zoektocht geen eigen plaats hebben. Een 'christelijke filosofie' kan volgens deze opvatting niet bestaan en zou zelfs een *contradictio in terminis* zijn (Ferry 2007, 63).

Niettemin is het volgens Ferry van belang om de opvattingen van het christendom te kennen en op maatschappelijke relevantie te onderzoeken (Ferry 2007, 63–4). Ten eerste is religie nauw verwant aan de filosofie omdat beiden 'het heil' beogen. Ferry verstaat beiden als een overwinning op menselijke angst. In verschillende Nieuwtestamentische en vroegkerkelijke geschriften is volgens hem duidelijk dat de opstellers kennis hadden van de Griekse filosofie en met name het Stoïcisme. Er heeft dus een confrontatie – ten dele ook een competitie – tussen heilsleren plaatsgevonden. Wanneer we kennis nemen van de denkbeelden van het christendom kunnen we beter begrijpen waarom deze in de loop van de geschiedenis de dominante plaats van de Griekse filosofie heeft overgenomen. Daarbij ontstaat, meer in het bijzonder, zicht op de zwakke plekken van de antieke filosofie die mede een oorzaak kunnen zijn geweest voor deze kanteling.

Daarnaast is ook in de christelijke heilsleer (ook als je deze niet als filosofie beschouwt) ruimte voor het gebruik van de rede. Behalve om moeilijke passages in het Evangelie te duiden, wordt deze gebruikt om de natuur te kennen en te verklaren. Deze heeft – het is immers Gods werk – kenmerken van de Schepper in zich. De rationele reflectie waar hier sprake van is, kan mogelijk licht op filosofische vraagstellingen werpen.

Een derde reden: denkbeelden die het christendom – vooral op moreel gebied – heeft aangereikt, kunnen ook tegenwoordig nog van belang zijn, zelfs voor iemand die niet gelovig is. Sommige denkbeelden hebben volgens Ferry een bepaalde autonomie verworven in de zin dat ze door de moderne filosofie en zelfs door atheïsten kunnen worden overgenomen. Neem de opvatting dat de morele waarde van een mens niet afhankelijk is van zijn natuurlijke gaven of aanleg maar van het verantwoordelijke gebruik dat hij daarvan maakt. Deze opvatting (en er zijn er meer te

noemen) is door het christendom ingebracht en is door veel moderne, waaronder niet-christelijke en zelfs antichristelijke moraalleren overgenomen.[1]

Vraagstelling

Medio 2010 ontstond in overleg tussen de auteurs en ZonMw het idee om een bestaande maar recent relatief weinig onderzochte bron van religieus geïnspireerde gezichtspunten aan te boren: vroegchristelijke denkers in de eerste vier eeuwen na Christus, die vanwege hun enorme invloed op de identiteit van de kerk ook wel *patres* of kerkvaders worden genoemd. Hoe dachten zij over de belangrijkste medisch-ethische vragen van hun tijd en welke argumenten gebruikten zij daarbij?

Wat we met dit essay wel beogen en wat niet

Dit essay is bedoeld als introductie in het denken van de vroegchristelijke kerk over kwesties die wij tegenwoordig zouden omschrijven als 'morele dilemma's op het snijvlak van geneeskunde, gezondheidszorg en maatschappij'. Het is niet bedoeld als uitputtende analyse van de patristiek (de leer van de kerkvaders) vanuit medisch-ethisch perspectief. Dat zou immers diepgaander onderzoek en dus meer tijd en middelen vergen. De door ons beoogde dwarsdoorsnede (zie ook Bijlage I) van hoe de kerkvaders over medisch-ethische thema's dachten, verschaft inzichten in de wijze waarop vele eeuwen terug werd gedacht. Daardoor, en dat is de tweede doelstelling, hopen we ook enkele nieuwe gezichtspunten te verwerven op morele zorgdilemma's van nu.

Afbakening

We concentreren ons in dit essay op denkers uit de eerste vier eeuwen van onze jaartelling. Voor deze keuze zijn twee redenen te geven.

Ten eerste gingen vanaf de jaren zeventig van de vorige eeuw weliswaar veel theologen zich met medisch-ethische vraagstukken bezighouden maar hun aandacht –vooral die van protestantse theologen – ging daarbij niet of nauwelijks uit naar vroegchristelijke bronnen (Eijk et al. 2010). Voor zover theologen zich met bronnenonderzoek bezighielden, concentreerden zij zich in hoofdzaak op de Bijbel en op latere denkers als Thomas van Aquino, Luther, Calvijn en Barth. Ook verhield men zich in de regel uitgebreid tot de visies van Verlichtingsfilosofen en denkers uit de existentiefilosofie. Aandacht voor de visie van de vroege kerk kan zicht geven op de *missing link* tussen Bijbel en moderniteit.

Een andere reden om te kiezen voor de vroege kerk is dat haar denkers vaak uitgesprokener waren dan latere. De vroegchristelijke denkers vormden een minderheid in de samenleving en de aantrekkingskracht van hun denkbeelden lag mede in hun radicaal nieuwe perspectief. Sinds het christendom per keizerlijk decreet (het door Constantijn uitgevaardigde Edict van Milaan in 313 n. Chr.) een toegestane godsdienst werd en daarna tot staatsgodsdienst werd verheven (inhoudelijk uitgewerkt tijdens het concilie van Nicea in 325 n. Chr.), matigden de standpunten en voor de macht werden zij vriendelijker. G.J. Heering bezigt in dit

verband de term 'de zondeval van het christendom' (Heering 1927). Niettemin nemen wij ook enkele citaten mee van sommige kerkvaders uit de eerste decennia na Nicea omdat zij op een veelal gelijke wijze redeneerden als de vroegere kerkvaders en met een vergelijkbare radicaliteit (zie voor een overzicht van geciteerde kerkvaders hoofdstuk 2).

In dit essay gaan wij op zoek gaan naar verbanden tussen ideeën die leefden in de vroege kerk en hedendaagse morele zorgdilemma's. Natuurlijk kunnen de kerkvaders geen antwoorden leveren op morele dilemma's uit de moderne gezondheidszorg. De omstandigheden zijn in zestien eeuwen ingrijpend veranderd. Orgaandonatie, embryoselectie, kunstmatige voortplantingsmethoden, hoogontwikkelde palliatieve zorg, het met artificiële middelen in leven houden van comateuze patiënten, celkerntransplantatie en nanotechnologie, het lag allemaal nog mijlen achter de horizon. Door ontwikkelingen in de menswetenschappen en de geesteswetenschappen zijn we bovendien anders tegen menselijke behoeften en verantwoordelijkheden gaan aankijken. Maar zoals de Amerikaanse ethicus James M. Gustafson opmerkt: 'De omstandigheden mogen veranderen, veel wezenlijke vragen blijven hetzelfde' (Gustafson 2007, 80). Voortgeschreden kennis en kunde in de strijd tegen ziekte, tragiek, afhankelijkheid en de dood veranderen niets aan het feit dat mensen sterfelijk en kwetsbaar zijn.

De *patres* vormden hun mening op de medisch-ethische vragen van hun tijd tegen de gemengde achtergrond van tradities uit de antieke filosofie en uit de vroegchristelijke kerk. Die laatste werden voor een belangrijk deel weer gevormd door hun wortels in het Joodse (en daarbinnen het messiaanse) denken. Hoe de vroege kerk haar missie zag in de samenleving waarin zij een factor van betekenis werd, en op welke terreinen zij zich onderscheidde van het doen en denken in de antieke wereld van de eerste eeuwen, bepaalde in belangrijke mate haar spreken en handelen ten aanzien van de geneeskunst en daaraan verwante onderwerpen.[2]

1 Soms wordt vanuit het christendom wel weer kritiek uitgeoefend op het resultaat van deze 'ideeënmigratie', bijvoorbeeld wanneer het begrip 'verantwoordelijk gebruik' wordt opgevat als een aan de natuur tegengestelde soort van autonomie.

2 In dit document bezigen wij de term 'geneeskunst' wanneer wij refereren naar de tijd van de vroege kerk en 'geneeskunde' wanneer het gaat over de moderne geneeskunde. Bij het eerste is meer sprake van een 'praktijk', bij het tweede ook van een achterliggende wetenschap en een in hoge mate gesystematiseerde methodiek. Desondanks zijn wij ons ervan bewust dat ook moderne artsen in veel opzichten een kunst beoefenen en dat ook antieke artsen in hoge mate kundig waren.

2 De vroegchristelijke kerk

Rodney Stark geeft in zijn boek *De eerste eeuwen* een sociologische visie op het ontstaan van het christendom. Hij beoogt een antwoord te geven op de vraag hoe het mogelijk is geweest dat deze 'nietige en obscure messiaanse beweging aan de rand van het Romeinse Rijk het heidendom van de klassieke tijd kon verdrijven en het dominante geloof van de westerse beschaving kon worden' (Stark 1998, 17). Stark beschrijft het belang van diverse invloeden op de enorme groei die het christendom in de eerste vier eeuwen na Christus doormaakte. Er was onder christenen sprake van een relatief hoog geboortecijfer, waardoor de natuurlijke aanwas relatief groot was. Het feit dat er relatief veel hoogopgeleide mensen christen waren of werden, zorgde ervoor dat hun boodschap des te meer werd opgemerkt. Stark ziet ook in de vele epidemieën van die tijd een reden waarom mensen ontvankelijker werden voor het christelijk geloof. Ook was er sprake van een oververtegenwoordiging van vrouwen die, als zij trouwden, een partner van buiten de eigen gemeenschap vonden (zogenaamde exogame huwelijken). Zo kon het gebeuren dat het aantal christenen met gemiddeld veertig procent per decennium toenam in de eerste vier eeuwen na Christus:

Tabel 1 Groei van het christendom geraamd op veertig procent per decennium (bron: Stark 1998)

Jaar	Aantal christenen	Percentage van de bevolking[3]
40	1.000	0,0017
50	1.400	0,0023
100	7.530	0,0126
150	40.496	0,07
200	217.795	0,36
250	1.171.356	1,9
300	6.299.832	10,5
350	33.882.008	56,5

Het feit dat ons uit de eerste tweehonderd jaar veel documenten zijn overgeleverd, zou de indruk kunnen wekken dat het christendom vanaf heel vroeg een factor van betekenis was. Dat beeld moet worden bijgesteld: het christendom is lange tijd klein en onbetekenend gebleven. Halverwege de derde eeuw merkt de kerkvader Origenes relativerend op: 'laten we toegeven dat er aanvankelijk slechts weinig christenen waren' (*Contra Celsum*, 3.10). Nu kende het christendom een exponentiële groei en haar invloed nam navenant toe; Origenes ziet in deze toename een van de bewijzen voor de stelling dat Jezus meer is dan alleen mens (*Contra Celsum*, 2.13, 2.79). Toch was blijkens de schattingen het aantal christenen tot ongeveer 250 zeer beperkt. Hun standpunten waren die van een relatief onbetekenende minderheid. Ze waren bovendien primair bedoeld voor gebruik door diezelfde minderheid. Van zoiets als een moreel-profetisch spreken van de kerk (anders dan haar boodschap van heil, die niet primair moreel van aard was) was nauwelijks sprake. Mede dankzij die geïsoleerde minderheidspositie was de visie van christenen in zekere zin ook 'zuiverder'. Daardoor biedt die visie ons wellicht ook helderder zicht op de bronnen van haar boodschap, waarvan de betekenis voor de in opbouw zijnde kerk niet kan worden overschat.

Opvallend is de grote groei van het aantal christenen tussen 250 en 300. Stark citeert diverse historici die van deze toename verslag hebben gedaan. Ook archeologische vondsten ondersteunen deze visie (Stark 1998, 22). Slechts enkele decennia later waren de christenen zo groot in aantal dat Constantijn de Grote zich geroepen voelde de kerk in de armen te sluiten.[4]

De eerste eeuwen na Christus zijn in diverse opzichten interessant en belangrijk. In de periode van de apostelen (die zich uitstrekte tot ongeveer 90 n. Chr.) hadden zich al accentverschillen afgetekend die zich in de generaties daarna verdiepten. Het betrof onder meer verschillen van inzicht over de relatie tussen geest en materie (lichamelijkheid) en tussen genade en de 'werken der Wet' (Wogaman 2011, 7–11). Helaas is er over de eerste twee eeuwen weinig bekend: van systematische geschiedschrijving was nauwelijks sprake en dus moet inzicht in de ontwikkelingen binnen de vroege kerk worden opgedaan via de omweg van de interpretatie van brieven en andere geschriften uit die tijd. Bekend is dat de groeiende geloofsgemeenschap in tal van streken en plaatsen rond de Middellandse Zee tegen vooroordelen en verdachtmakingen opliep. Dat verklaart waarom uit die tijd geschriften zijn overgeleverd waarin welbespraakte kerkleiders een pleidooi voor de kerken voeren (een apologie) (Bakker 2005, 26).

Apologeten en andere toonaangevende christelijke leiders die zich in woord en geschrift bezighielden met de orde en de zuiverheid binnen de kerk en haar verdediging naar buiten toe worden kerkvaders of *patres* genoemd. De patristiek wordt ingedeeld in vier perioden: de Apostolische patristiek (1e en begin 2e eeuw n. Chr.), de Pre-niceaanse patristiek (2e en 3e eeuw), de Hoogpatristiek (4e eeuw) en tenslotte de Late patristiek (tot de 7e eeuw). Wij belichten in dit essay om al genoemde reden teksten uit de eerste vier eeuwen van de vroege kerk. Het gaat om teksten van de volgende *patres*:

Apostolische patristiek
- Clemens van Rome († ca. 100)
- Ignatius van Antiochië (Syrië, † 110)
- De auteur van de *Didachè* (Syrië, ca. 100–150)

	– De auteur van de 'Brief van Barnabas' (Alexandrië, 120–140)
Pre-niceaanse patristiek	– Justinus Martyr (Palestina, 100/114–ca. 165)
	– Tatianus (Syrië, ca. 120–180)
	– Clemens van Alexandrië (ca. 125/150–215)
	– Athenagoras van Athene (Athene en Alexandrië, ca. 133–190 n. Chr.)
	– Tertullianus (Noord-Afrika, 160–230)
	– Marcus Municius Felix (waarschijnlijk Noord-Afrika en Rome, ca. 150–ca. 270)
	– Hippolytus van Rome (Rome, 170–235)
	– Origenes (Alexandrië, 185–254)
Hoogpatristiek	– Arnobius (Noord-Afrika, rond 300)
	– Cyprianus van Carthago (Noord-Afrika, 200–258)
	– Dionysius de Grote (Alexandrië, ca. 200–264)
	– Lactantius (Noord-Afrika, Constantinopel, ca. 250–320)
	– Aurelius Augustinus van Hippo (Noord-Afrika, 354–430)
	– De Cappadocische vaders: Basilius van Caesarea/Basilius de Grote (Cappadocië, 330–379), Gregorius van Nyssa (Cappadocië, 335–394) en Gregorius van Nazianze (Cappadocië, later Constantinopel, 329–389)
	– Johannes Chrysostomus (Syrië, later Constantinopel, 345–407)

Patristische ethiek

Definiëren wij ethiek als 'systematische reflectie op de moraal', dan wordt bij een verkenning van het denken van de vroege kerk snel genoeg duidelijk dat van een ethiek in die zin niet altijd sprake is. Veeleer is sprake van een zich langzaam uitkristalliserend systeem van normen, waarden en praktijken die we aantreffen bij christelijke leefgemeenschappen in de 2e eeuw en daarna. In toenemende mate werd er op die levenshouding ook systematisch en kritisch gereflecteerd waarbij vooral aan Origenes, Tertullianus en Ambrosius is te denken. Ook hun geschriften beperkten zich echter veelal tot theoretisch en praktisch onderwijs voor christelijke leefgemeenschappen (Childress en Macquarrie 1986, 452 vv.; Wogaman 2011, 25–62). Door velen wordt aangenomen dat Augustinus (354–430 n. Chr.) als eerste de christelijke ethiek op een meer systematische wijze heeft vormgegeven. Zijn 'tweerijkenleer', zijn visie op de wil als *locus* van goed en kwaad en zijn onderscheid tussen *uti* en *frui* ('gebruiken' en 'genieten') oefenen tot op de dag van vandaag grote invloed uit op de theologische en wijsgerige ethiek. Opvallend is dat de *patres* in grote meerderheid afkomstig waren uit de Noord-Afrikaanse en Oostelijke delen van het Romeinse rijk.

Tot de belangrijkste thema's die de vroegchristelijke gemeente bezighielden, behoorden vragen rondom zondekennis, schuldbesef en berouw, en vooral de afwassing van schuld door de doop. Wie christen werd, diende zich enerzijds af te wenden van de wereld en haar leefwijze en zich anderzijds toe te wenden naar de enige Weg, Christus. Dat laatste was niet alleen een vervulling van de woorden van het Evangelie, maar ook het anticiperen op het eeuwige leven na dit leven (Childress en Macquarrie 1986, 452 vv.).

De eerste Christenen richtten zich sterk op naastenliefde en gastvrijheid en op het doen van goede werken. Want volgens de vroege kerk zijn alle mensen in Gods ogen gelijkwaardig. Daarom verwelkomden zij armen en zieken als volwaardige leden van de gemeenschap. Tekenend is dat volgens het bijbelboek Handelingen de christenen in Jeruzalem al hun bezittingen, inclusief hun huizen en akkers, te gelde maakten. Het geld verdeelden zij vervolgens onder de armen onder hen. Dat dat diaconale bewustzijn zich zo radicaal kon uiten, had waarschijnlijk ook te maken met de overtuiging dat Christus snel zou terugkomen en men zich niet op een aards verblijf van vele jaren en vele generaties hoefde voor te bereiden. Dat bleek snel genoeg een vergissing: enkele decennia later hield Paulus in Korinte een collecte voor de inmiddels straatarme Jeruzalemse christenen, die mét hun bezittingen immers ook hun productiemiddelen hadden opgegeven. Maar hoewel het besef doordrong dat het aardse verblijf wel eens langer zou kunnen duren dan verwacht, bleef men de nadruk leggen op de relativiteit en de gevaren van aardse bezittingen.

Belangrijk is ook dat christenen van meet af geweld afwezen. Dat had deels te maken met de belangrijke rol die christenen toebedeelden aan de Evangeliën met hun pacifistische inslag. Bovendien koesterde de instantie aan wie het geweldsmonopolie toeviel, de Romeinse keizer, voor christenen onaanvaardbare goddelijke aspiraties. Macht en geweld waren nauw verweven met afgodendienst. Er was in die tijd overduidelijk sprake van een antithese die, naar H. Richard Niebuhr's bekende typologie over de relatie tussen Christus en de cultuur, in termen van *Christ against Culture* kan worden geduid (Niebuhr 1951). De overgang naar het christendom kostte wat en diende ook wat te kosten. Vandaar dat in verschillende geschriften uitgebreid werd ingegaan op het thema 'martelaarschap'. Christenen hielden zich in die eerste eeuwen verre van politiek en macht. Bekend is verder dat christenen er op het gebied van huwelijk en seksualiteit een zeer strikte moraal op nahielden (Bakker 2005, Wogaman 2011).

De vroegchristelijke kerk en de geneeskunst: vijf thema's

Uit het bovenstaande kan worden opgemaakt dat de kerkvaders zich in de eerste vier eeuwen na Christus niet direct bezighielden met wat wij nu 'medische ethiek' noemen. Terwijl in de huidige tijd medisch-ethische vraagstukken (abortus, euthanasie, stamcelonderzoek) door velen worden gezien als terreinen waarop christenen zich bij uitstek van hun omgeving onderscheiden, was dat in de vroege kerk niet het geval. Thema's waar de kerkvaders zich wél (en dikwijls zeer uitgebreid) over uitspraken waren onder meer gastvrijheid, het delen van materiële goederen, het afzien van geweld, kuisheid in en buiten het huwelijk, en de bereidheid om voor het geloof te lijden.

Maar hoewel de medische ethiek dus niet tot de kernthema's van de *patres* behoorde, lieten zij zich, veelal in het verlengde van andere thema's, wel degelijk uit over aan de geneeskunst verwante thema's.

- Een aantal kerkvaders besprak het omgaan met *ziekte* en de houding van christenen ten opzichte van de *geneeskunst*;
- In de context van het thema martelaarschap werd gesproken over geduld (*patientia*) in het lijden. Deze deugd kwam daarnaast ook aan de orde in de context van ernstige en langdurige ziektes;

- Het *zelfgekozen levenseinde* is een onderwerp dat ook de kerkvaders bezighield, mede omdat sommige Stoïcijnse wijsgeren dit als een eervol einde zagen;
- De *grenzen aan behandelen* was een vierde thema dat in de vroegchristelijke kerk werd overdacht;
- In het kader van het thema 'huwelijk' problematiseerden diverse kerkvaders de praktijk van *levensbeëindiging van ongeboren en pasgeboren kinderen*. De status van het ongeboren kind, de rol van de ziel daarbij en ook methoden om te aborteren bleven daarbij niet onbesproken.

In het navolgende zullen wij deze vijf thema's nader bekijken. Het hadden er ook meer kunnen zijn; te denken is aan de aandacht voor de positieve gevolgen van huwelijkse trouw voor de gezondheid, en aan de waarde van een sober of ascetisch leven, eveneens voor de gezondheid.

Aan de hand van de oorspronkelijke (door ons of anderen in het Nederlands vertaalde) teksten bekijken we in dit essay hoe de *patres* zich met deze vijf thema's bezighielden, tot welke normatieve conclusies zij kwamen en welke argumenten hen tot die conclusies brachten. We bespreken deze thema's vervolgens ook met het oog op hun mogelijke relevantie voor hedendaagse discussies in de gezondheidszorg.

3 Uitgaande van een geschatte bevolking in het toenmalige Romeinse Rijk van zestig miljoen.
4 Odahl denkt daar anders over: 'Yet, as Christians were only a small proportion of the imperial population in 312, and had not shown much interest in military or governmental service, the proposition that Constantine had pretended conversion so that he might "use the altars of the Church as a convenient footstool to the throne of empire" left much to be desired as an explanation for his changed religious policies' (Odahl 2010, 285).

3 Ziekte en ziekenzorg

Achting voor het menselijk lichaam

In het begin van onze jaartelling is de zorg voor zieken en andere hulpbehoevenden een dure plicht. Jezus noemt deze taak onder wat later bekend zou gaan staan als de zeven werken van barmhartigheid: hongerigen voeden, dorstigen laven, naakten kleden, vreemdelingen huisvesten, gevangenen troosten, zieken genezen en overledenen begraven (vgl. Matth. 25). Volgelingen van Jezus worden geacht vriend en vijand te helpen, of het leed nu is veroorzaakt door armoede, ziekte of handicap, en of er nu eigen schuld in het spel is of niet.

De kerk in de eerste eeuwen na Christus valt op door de aandacht die men besteedt aan de zorg voor armen, kinderen, vrouwen, ouderen en vooral de zieken. In de derde eeuw n. Chr. waren in het Romeinse rijk epidemieën rond die de door economische problemen, corruptie en oorlogen getroffen grootmacht verder verzwakken. Tijdens de epidemieën in Alexandrië en Carthago geven christenen hulp aan pestlijders. Eusebius van Caesarea (ca. 260–339) citeert de catecheet Dionysius de Grote van Alexandrië (ca. 200–264):

De meesten van onze broeders spreidden buitengewone zorg en broederlijke liefde ten toon. Ze spaarden zichzelf niet, maar zorgden voor elkaar. Voortdurend hielpen zij elkaar. Ze dienden de zieken in Christus en met hen lieten ze in blijdschap dit leven los. Soms kregen ze de ziekte van anderen, liepen die van hun naasten op. Vrijwillig namen ze de pijnen van anderen op zich. Velen waren er die zelf stierven na anderen te hebben verpleegd en genezen. Zo haalden ze zichzelf de dood op de hals. En zij werden daardoor feitelijke toonbeelden van wat wordt bedoeld in dat alledaagse gezegde dat altijd alleen maar als beleefdheidsformule wordt gebruikt: zij gingen heen als het vuil van anderen.

De besten van onze broeders zijn op deze manier gestorven, ouderlingen, diakenen en mensen uit het kerkvolk, hogelijk geprezen. Deze manier van sterven leek niet minder waard te zijn dan het martelaarschap, door de grote vroomheid en het vurige geloof die ermee gepaard gingen.
Eusebius, Kerkgeschiedenis 7.22 [Vert. C. Fahner, 118]

De kerkvader Lactantius (ca. 250–320 n. Chr.) beschrijft deze houding van christenen treffend: liefdadigheid moet je niet doen om beloond te worden door de mensen. Je moet het doen uit liefde en dan zal God je er ook nog eens om belonen. Als voorbeelden noemt hij de zorg voor wees en weduwe en, opvallend genoeg, ook de omgang met de lichamen van doden. Als het nodig is dragen christenen er zelfs zorg voor dat overleden vreemdelingen of verwaarloosde lijken van ongelovigen worden begraven:

> *Wij kunnen het niet verdragen dat de gedaante en het beeld van God (*figura et figmentum Dei*) aan de wilde dieren en vogels ten prooi wordt gegeven.*
> ***Lactantius, Divinae institutiones VI,12. XII [cf. Douma 1994]***

Christenen overtreffen volgens Lactantius in dit opzicht hun tijdgenoten. Zij doen dit uit respect voor het menselijk lichaam dat God gemaakt heeft:

> *Het is ook niets minder dan een grote daad van rechtvaardigheid om berooide en behoeftige weduwen en wezen te beschermen en te verdedigen. Vandaar dat de goddelijke wet dit iedereen voorschrijft en dat alle goede rechters het als een deel van hun beroep beschouwen om de weduwen en wezen met natuurlijke vriendelijkheid te behandelen en dat zij er naar streven hen te begunstigen. Maar deze goede daden zijn vooral de onze, omdat wij de wet hebben ontvangen alsmede de woorden waarmee God zelf ons onderwijst. Want zij zien wel dat het natuurlijk en juist is om degenen die bescherming nodig hebben te beschermen maar zij zien niet in waarom dit zo is. God beveelt vanuit zijn eeuwigdurende barmhartigheid dat de weduwen en wezen verdedigd en gekoesterd moeten worden. Zodat niemand er uit medelijden en spijt voor zijn nabestaanden van weerhouden zou worden om te sterven voor de gerechtigheid en het geloof. Maar zodat hij deze dood juist bereid en vrijmoedig ondergaat, omdat hij weet dat hij zijn geliefden overlaat aan de zorg van God en dat zij nooit van bescherming verstoken zullen zijn. Zo maakt ook het verzorgen en ondersteunen van de zieken die iemand nodig hebben om hen te helpen, deel uit van de grootste vriendelijkheid en weldadigheid. Wie dit doet verwerft niet alleen een levend offer voor God, maar ook datgene dat hij iemand anders voor een tijdje heeft gegeven voor zichzelf in eeuwigheid van God. De laatste en grootste vrome activiteit is het begraven van de vreemdelingen en de armen – een onderwerp dat die meesters in deugdzaamheid en rechtvaardigheid helemaal niet hebben aangeroerd. Want zij die al hun taken beoordelen op grond van het nut, waren niet in staat om dit te zien. Want bij de eerder hierboven genoemde onderwerpen dwaalden zij minder ver af hoewel ze ook het juiste pad niet hielden. Als het ware behoed door een flauw besef van de waarheid, ontwaarden zij nog enig voordeel in het zorgen voor de zieken en de weduwen en wezen. Maar dit laatste onderwerp lieten zij links liggen, omdat zij niet in staat waren er enig voordeel in te zien.*
> ***Lactantius, Divinae institutions, VI. 12, XII***

Belangrijk is dat het merendeel van de *patres* de schepping, inclusief het menselijk lichaam, beschouwt als goed. Zij nemen in dit opzicht afstand van de gnostiek, een stroming die zich in de eerste eeuwen in het christendom breed maakt. Volgens de gnostici is het menselijk lichaam van ondergeschikt en veelal minderwaardig belang; om die reden wijzen zij de visie af dat God in Jezus Christus een mensenlichaam heeft aangenomen. De gnosticus Marcion is bekend geworden door zijn visie dat de zichtbare schepping het werk is van een verre van volmaakte (zeg maar kwade) schepper-God, de 'Demiurg'. De *communis opinio* in de vroege kerk is evenwel dat de schepping in beginsel goed is; dat zij is aangetast door de zonde, dat het goede erin is bedorven (Augustinus), neemt niet weg dat al het zijnde in beginsel goed is. Bijgevolg moet men aan het lichaam grote waarde hechten.

Ziekte en genezing als beeld van de condition humaine

De bijzondere aandacht voor het zwakke en het zieke heeft vooral te maken met de opvatting die de vroege kerk over ziekte heeft en die op zijn beurt is beïnvloed door het Joodse denken over ziekte. In dat denken is ziekte een uitdrukking van de gevallen mens en van het gebroken menselijke geslacht:

> *Dit leven – als men het, bij de vele, zware ellende waarvan het vervuld is nog leven kan noemen – bewijst immers wel dat het hele nageslacht van de stervelingen al meteen in zijn oorsprong een veroordeeld geslacht is geworden. (...) Deze voorbeelden van ellendige zaken zijn het werk van slechte mensen, maar ze komen toch voort uit die wortel van dwaling en averechtse liefde, waar ieder kind van Adam mee wordt geboren. (...) En neem nu het lichaam: dat levert zoveel ellendige ziekten op, dat zelfs de boeken van de artsen ze niet allemaal bevatten. Bij de meeste, ja vrijwel alle, zijn ook de behandelingen en de medicamenten weer kwellingen, zodat de mensen van de moordende pijnen alleen door pijnlijke middelen worden afgeholpen.*
> ***Augustinus, De civitate Dei 22,22 [Vert. G. Wijdeveld]***

Zoals ziekte wordt geduid als een uiting van de zondige staat waarin de mensheid verkeerde (cf. Schipperges 1990), kan het werk van de arts met dat van God als heelmeester van de ziel worden vergeleken. En zoals ziekte geen verschijnsel op zichzelf is maar een uiting van de gevallen staat van de mens, is genezing evenmin een doel op zich. Genezing is veeleer een middel waarmee het goede nieuws van Gods goedheid in Jezus Christus verspreid kan worden en mensen Hem kunnen leren kennen als de Grote Geneesheer, zoals Augustinus Christus metaforisch omschrijft (Khushf 1995, 30):

> *Maar Hij is een Geneesheer, en nog steeds hebt u nog iets van een ontbinding; u schreeuwt het uit maar hij blijft snijden, Hij neemt zijn hand niet weg totdat hij heeft weggesneden als hij goed acht. Want die Geneesheer is wreed die naar een mens luistert en zijn wond én de ontbinding spaart. (...) Zo is onze God rijk aan liefde en juist daarom lijkt Hij niet te luisteren, want hij wil ons behouden en genezen voor een eeuwig leven.*
> ***Augustinus, Super psalterium, Ps. 34, 19***

Impliciet vertelt dit tekstgedeelte ons dus ook iets over de povere staat van de geneeskunst in de eerste eeuwen!

Kritische houding tegenover de geneeskunst: Tatianus en Arnobius

Over de toepassing van de antieke, seculiere geneeskunst wordt door kerkvaders verschillend gedacht (cf. Toellner 1985, 746–7). Sommige kerkvaders met een streng ascetische visie en met sympathie voor denkbeelden uit de gnostiek stellen zich buitengewoon kritisch op tegenover de geneeskunst. Het ware leven is immers het geestelijke leven; het lichaam en het materiële zijn voor de doorbraak van de Geest een belemmering (Childress en Macquarrie 1986, 250). We zien die afwijzing van het materiële bijvoorbeeld terug bij de apologeet Tatianus (ca. 120–180). Hij waarschuwt tegen vertrouwen op de geneeskunst en de farmacie en moedigt gelovigen in plaats daarvan aan alles te verwachten van God. De geneeskunst is bij hem verdacht:

Maar de geneeskunst en alles wat daarin besloten is, is een vondst van dezelfde aard. Wanneer iemand genezen wordt door te vertrouwen op het stoffelijke, hoeveel temeer zal hij genezen worden door zijn toevlucht te nemen tot Gods macht! Zoals schadelijke middelen uit het stoffelijke zijn samengesteld, zo is dat ook met helende middelen.

Terwijl wij de basismaterie afwijzen zijn er toch mensen die ernaar streven genezen te worden door die slechte materialen met elkaar te combineren, zodat zij gebruik maken van het slechte om het goede te bereiken. Maar net zoals hij die aan tafel zit met een rover – zonder zelf een rover te zijn – ook gestraft moet worden op basis van zijn omgang met hem, zo zal ook diegene die niet slecht is maar omgang heeft met het slechte, ook al is dat ten behoeve van het goede, gestraft worden door God de Rechter, omdat hij deel heeft in dezelfde zaak.

Waarom wil diegene die zijn vertrouwen stelt op de materie niet vertrouwen op God? Waarom nadert u niet tot de veel machtiger Heer, maar probeert u uzelf te genezen als een hond met gras, een hert met een adder, een zwijn met een rivierkrab of een leeuw met apen? Waarom vergoddelijkt u het natuurlijke? En waarom wordt u, die uw naaste geneest, een weldoener genoemd? Geef u over aan de macht van het Woord. De demonen genezen niet maar hun listen nemen de mens gevangen. En de hoogst gewaardeerde Justinus Martyr heeft ze terecht betiteld als rovers. Want zoals sommigen mensen gevangennemen en hen pas vrijlaten als er losgeld betaald is, zo zijn er ook zogenaamde goden die de lichamen van mensen binnendringen, zich openbaren in dromen, hen bevelen hiermee naar buiten te treden en, zichtbaar voor allen, zodra ze zich hebben ingelaten met de dingen van deze wereld, de zieke weer verlaten, terwijl ze de ziekte die ze eerder veroorzaakt hadden, vernietigen en de mensen weer herstellen in hun oude staat.
Tatianus, Oratio ad Graecos 18,1

Met het bovenstaande lijkt Tatianus te zeggen dat hij het gebruik van geneesmiddelen geheel afwijst. Het beeld dat diegene die de maaltijd met een rover nuttigt zelf medeschuldig wordt, lijkt erop te duiden dat ieder gebruik van de (mogelijk goede) materie voor verkeerde doeleinden (je genezing ervan verwachten) afgewezen wordt. Tatianus deinst voor deze conclusie echter terug. Wanneer mensen zich tot de geneeskunst wenden en daardoor genezen worden, keurt hij dat uiteindelijk toch niet af, mits zij zich na hun genezing tot God wenden, Hem voor hun genezing danken, het resultaat aan Hem toeschrijven en zich stellen onder de Heilige Geest (cf. Eijk 1987, 86):

En al wordt u genezen door medicijnen (ik geef die mogelijkheid beleefdheidshalve toe), dan past het u om getuigenis af te leggen dat God het is die genezen heeft.
Tatianus, Oratio ad Graecos 20, 1

Aan de basis van Tatianus' afwijzing ligt zijn sterk gnostische visie dat het materiële een hindernis vormt bij het realiseren van geestelijke waarden. In lijn daarmee wijst hij op het gevaar dat mensen hun vertrouwen stellen in de geneeskunst en in de aangewende materie in plaats van in God. Tatianus' kritische houding tegenover de geneeskunst lijkt overigens voor een belangrijk deel te worden veroorzaakt door de plaats die bijgeloof in de antieke geneeskunst veelal inneemt. Zo worden leren amuletten gebruikt ter bestrijding van krankzinnigheid:

Een ziekte [πάθος] wordt niet overwonnen met eenzelfde ziekte [ντιπάθεια], noch wordt een krankzinnige genezen door hem lederen amuletten om te hangen. Demonen verzoeken mensen en zij die ziek zijn (...) beschouwen hen als helpers.

O Grieken (...) hoe kunt u aan het stoffelijke uw genezing toeschrijven in plaats van aan God? Want door hun listen lokken [de demonen] mensen weg van het devote erkennen van God en zetten zij hen aan hun vertrouwen te stellen in kruiden en wortels. Maar als God deze zaken slechts had geschapen om alleen te realiseren wat mensen graag willen, zou Hij daarmee [feitelijk] kwaadaardige zaken voortbrengen. Nee. Hij heeft juist alleen maar goede dingen gemaakt. Het is de kwaadaardigheid van de demonen die op een verkeerde manier gebruikt maakt van de natuur. De kwaadaardige verschijningsvorm komt dus van de demonen en niet van de perfecte God.
Tatianus, Oratio ad Graecos 17,1

Ook roept men geesten van overledenen aan om langs die weg ziekten te bestrijden. Tatianus voert hier een denkbeeldige dode op die zich over dit verschijnsel verbaast:

Want hoe kan het dat toen ik in leven was, ik geenszins kwaadaardig was, maar dat, nu ik dood ben en niets kan doen, mijn stoffelijke resten, die niet eens kunnen bewegen of voelen, wél iets waarneembaars kunnen bewerkstelligen? En hoe zal hij die de meest vreselijke dood is gestorven, kunnen helpen om iemand anders te wreken?
Tatianus, Oratio ad Graecos 17,1

Ruim een eeuw later staat ook Arnobius (Noord-Afrika, 305) kritisch tegenover de antieke geneeskunst. Hij acht het een gevaar dat de mens en niet God wordt geprezen voor een genezing die door de geneeskunst is bewerkstelligd. Hoewel dit op zichzelf nog niet hoeft te leiden tot het afwijzen van de geneeskunst, acht Arnobius het toch onwaarschijnlijk dat God door toepassing van uitwendige middelen gezondheid voor het lichaam bewerkstelligt: Christus genas immers door aanraking of met een woord? Arnobius hoont dan ook de heidense goden die met materiële hulpmiddelen genezing bewerkstelligen:

> *Maar, zo zal iemand zeggen, terwijl u tevergeefs zoveel [geneeskracht] aan Christus toeschrijft, weten wij allang van goden die genezing hebben gegeven aan vele zieken [...] Ik [echter] vraag niet welke god dat deed, wanneer, aan wie en waardoor. [...] Ik wil slechts weten of hij, zonder hulp van iets materieels, zonder medische hulp, de ziekten heeft opgedragen om in één beweging de mensen te verlaten. [...] want het is bekend dat Christus, hetzij door zijn hand te bewegen naar de zieke delen, hetzij alleen met hulp van zijn stem, de oren van de doven heeft geopend, blindheid van hun ogen heeft verdreven, spraak gaf aan de stommen, hun stijve gewrichten losmaakte, aan kreupelen hun beweging teruggaf, dat Hij gewoon was om door een woord en een bevel te genezen, melaatsen, koortspatiënten, waterzuchtigen, mensen met allerlei andere ziekten, waarvan een wrede macht wilde dat de menselijke lichamen die moesten doorstaan. Hebben deze goden iets dergelijks gedaan, waarvan jullie beweren dat ze de zieken en aangevochtenen hebben geholpen?*
> *Want als zij, zoals wordt verteld, ooit hebben bevolen ofwel dat iemand een medicijn of een speciaal dieet moest krijgen, ofwel dat een drank moest worden ingenomen, of dat de sappen van planten of bladeren moesten worden gelegd op de oorzaak van de ziekte, of hebben bevolen dat mensen moesten lopen, of rusten, of zich onthouden van iets schadelijks – en dit alles is als u het goed beschouwt duidelijk weinig bijzonders, verdient geen grote bewondering* – dan doen zij weinig anders dan dokters die genezen – een uit de aarde geboren levend wezen, niet vertrouwd met echte wetenschap, maar zich baserend op een systeem van aannames, zwalkend in het inschatten van waarschijnlijkheden.[5]
> *Wat is er nu voor verdienste in het medicamenteus behandelen als je er mensen mee schaadt?*
> *De genezende krachten zijn geen vermogen van de behandelaars; en hoewel het lofwaardig is om te weten met welke middelen en methoden mensen behandeld moeten worden komt de lof de betreffende mensen toe, niet de godheid. Want het is zeker geen schande om de gezondheid van een mens te verbeteren met een extern middel; wel is het een schande als blijkt dat een god dat effect niet zelf kan bereiken, maar gezondheid en veiligheid alleen tot stand brengt met hulp van externe middelen.*
> ***Arnobius, Adversus nationes, 1,48***

Hoewel hier geen sprake is van afwijzing van de geneeskunst, is bij deze denker toch de invloed van de gnostiek duidelijk: het goddelijke heeft geen hulp nodig van het materiële.

Positieve houding tegenover de geneeskunst

De afwijzende houding van sommige kerkvaders tegenover de geneeskunst overheerst echter niet in de vroegchristelijke kerk. Al vanaf het begin tonen christenen interesse in medisch handelen. Niet onbelangrijk is dat de Lucas, de schrijver van twee belangrijke en omvangrijke Nieuwtestamentische boeken, arts is. Waarden die de toenmalige geneeskunst hoog in het vaandel heeft – zoals de barmhartigheid – worden door christenen voluit bevestigd. Vanaf de 4e eeuw ontstaan er op diverse plaatsen christelijke medische instellingen (Atkinson 1995, 93). Er zijn dan ook veel kerkvaders die de geneeskunst helemaal niet afwijzen maar haar veeleer als een zegen van God beschouwen. Origenes (ca. 185–253/254) roemt haar als een schepping van God:

> *God, de schepper van het menselijk lichaam, wist dat het lichaam van de mens zo zwak was dat het door verschillende ziekten kon worden aangetast en door verwondingen en andere gebreken kon worden geschaad. Daar Hij dit lijden voorzag, heeft Hij uit de aarde ook medicamenten voortgebracht en heeft Hij de leer van de geneeskunst gegeven opdat als een ziekte het lichaam zou aantasten, een geneesmiddel niet zou ontbreken.*
> ***Origenes, Explanatio super psalmum 37 homilia, 1.1***

Elders stelt Origenes

> *...dat men aan de geneeskunst niet mag twijfelen, want als er één wetenschap van God komt, dan is het wel de geneeskunst. Daardoor worden de kracht van kruiden en de eigenschappen van sappen en hun onderlinge verschillen gekend.*
> ***Origenes, In Numoras Homiliae 18, 3***

Dezelfde gedachte vinden we terug bij de Cappadocische vaders, bisschoppen in Klein-Azië, ongeveer het tegenwoordige Turkije: Gregorius van Nazianze, Basilius de Grote en diens broer Gregorius van Nyssa. Gregorius van Nazianze (330–390 n. Chr.) bespreekt de grootheid van Gods schepping, die onder anderen gebruikt kan worden voor geneesmiddelen:

> *...denk aan de kracht van wortels, sappen, bloemen en geuren; niet alleen zo zoet, maar ook dienstbaar als geneesmiddelen (...). De natuur stalt het alles immers voor u als was het een uitnodigend banket dat voor een ieder vrij toegankelijk is, zowel het noodzakelijke als het luxe van het leven, zodat u, als geen ander, God zou kennen aan zijn gaven.*
> ***Gregorius van Nazianze, Oratio 28, 26***

Basilius de Grote (330–379 n. Chr.) citeert eerst Gen. 1:11 ('Overal op aarde moet jong groen ontkiemen: zaadvormende planten en allerlei bomen die vruchten dragen met zaad erin') en gaat verder:

> *Meteen werden de toppen van de bergen bedekt met geboomte: paradijzen werden kunstig uitgespreid en een oneindigheid van planten bedekte de beddingen van de rivieren. Sommigen bedoeld om te eten, anderen als voedsel voor dieren en weer andere om te voorzien in medicatie (...)*
> ***Basilius, Homilia 5 in Hexaemeron 4***

Volgens Gregorius van Nyssa (335–394) moeten we niet menen dat de geneeskunst door God rechtstreeks aan de mensen in handen is gegeven. Hij beschrijft hoe de medische wetenschap niet plotseling ontstond maar zich experimenteel ontwikkelde. Mensen kwamen er proefondervindelijk achter of iets een geneesmiddel dan wel gif was:

> *Er was een tijd dat de medische wetenschap niet bestond. Zij is ontstaan door de experimenten die mensen hebben gedaan en is geleidelijk onthuld door hun diverse observaties. Wat helende en schadelijke middelen waren, werd bekend door het getuigenverslag van hen die ze geprobeerd hadden. En dit onderscheid tussen de medicijnen werd opgenomen in de theorie van de [medische] kunst. Zo werd de nauwkeurige observatie van de voorgaande beoefenaars het voorschrift voor hen die volgden. Daardoor hoeft degene die nu geneeskunst studeert niet op eigen risico de kracht van elk medicijn na te gaan; of het nu een gif is of een geneesmiddel. Hij hoeft alleen maar van anderen de bekende feiten te leren om met succes te kunnen handelen.*
> ***Gregorius van Nyssa, De Virginitate 23***

Ook Basilius roemt de geneeskunst die aan de mensen (door overlevering) gegeven is:

> *Wat! Schapen en geiten weten hoe zij het levensbedreigende kunnen ontvluchten; zij onderscheiden het gevaar met alleen hun instinct. En u, die het verstand hebt en de geneeskunst, om te voorzien in uw behoeften en ook de ervaring, u overgeleverd door uw voorvaderen, om u te vertellen dat u al het gevaarlijke moet vermijden, u vertelt mij dat u het moeilijk vindt uzelf van het vergif te onthouden! Maar niets is zonder reden geschapen en geen ding is nutteloos. Het een dient de dieren tot voedsel; de geneeskunst heeft het andere ontdekt als remedie tegen een van onze ziekten.*
> ***Basilius, Homilia 5 in Hexaemeron 4***

De hier genoemde kerkvaders wijzen de geneeskunst dus niet af. Eijk vat hier samen dat volgens de *patres* de geneeskunst tot ons natuurlijk bereik hoort. Dat wil zeggen dat wij haar krachtens ons wezen – zoals door God geschapen en bedoeld – door menselijke ervaring en met het verstand kunnen leren kennen en toepassen (Eijk, 1987, 88). Het lijkt er hier bijna op dat de geneeskunst al tot de

schepping zelf behoort. Daardoor dient zich als vanzelf de vraag aan hoe het kan dat er genezende krachten in de schepping aanwezig zijn nog voordat er van zonde sprake is. Was de schepping volgens het Genesisverhaal niet zonder zonde? Origenes suggereert dat er ook in de goede schepping al een vermoeden zit dat zonde en ziekten zich gaan aandienen:

> *God, de schepper van het menselijk lichaam, wist dat het lichaam van de mens zo zwak was dat het door verschillende ziekten kon worden aangetast en door verwondingen en andere gebreken kon worden geschaad. Daar Hij dit lijden voorzag, heeft Hij uit de aarde ook medicamenten voortgebracht en heeft Hij de leer van de geneeskunst gegeven opdat als een ziekte het lichaam zou aantasten, een geneesmiddel niet zou ontbreken.*
> ***Origenes, Explanatio super psalmum 37, homilia, 1. 1***

De positieve visie op de geneeskunst heeft natuurlijk ook invloed op hoe er in de vroege kerk wordt aangekeken tegen artsen en hen die bij de verzorging betrokken zijn. Origenes ziet artsen als medewerkers van God. God is degene die de feitelijk genezing bewerkt met de arts als middel in Zijn hand:

> *Als iemand somatische ziekten behandelt, of geneest, dan handelt hij niet zonder dat God ingrijpt.*
> ***Origenes, Contra Celsum, 1. 9***

Clemens van Alexandrië (ca. 125/150–215) gaat nog iets verder door te stellen dat God de mens (die de geneeskunst aanwendt) nodig heeft om de gezondheid te bewerkstelligen:

> *De gezondheid wordt hersteld met behulp van een geneesmiddel. Zij berust deels op het ingrijpen van de Goddelijke Voorzienigheid, deels op medewerking van de mens.*
> ***Clemens van Alexandrië, Stromateis, 6, 17***

Er is een ander argument dat kerkvaders wel gebruiken als legitimatie voor aanwending van geneeskundig handelen: de hoge waarde van de lichamelijkheid; lichaam en ziel zijn beide nodig om de Kerk te kunnen bouwen. In een pleidooi tegen het misbruik van voedsel en drank voor het lichaam zegt Johannes Chrysostomus (345–407):

> *Maar als hij [een geestelijke die van misbruik van het stoffelijke beschuldigd wordt, red.] voor zijn lichaam zorgt, zodat hij u kan onderrichten, als hij voor zijn gezondheid zorgt, zodat hij u tot nut kan zijn, zou hij daarvoor beschuldigd moeten worden? Weet u niet dat een ziek lichaam en een zieke ziel beide zowel onszelf als de Kerk kunnen schaden? Waarom besteedt Paulus anders aandacht hieraan in zijn brief aan Timotheüs: 'Gebruik wat wijn vanwege uw maag en uw vele ziek zijn' (1 Tim. 5:23)? Want als wij deugdelijk konden leven met alleen onze ziel, waar-*

om zouden we dan voor ons lichaam zorgen? We zouden dan ook niet geboren hoeven zijn. Maar nu ons lichaam zeer bijdraagt, zou het dan geen dwaasheid zijn om het te verwaarlozen?
Joannes Chrysostomus, Epistolam ad Titum, Homilia I

In de maatschappelijke positie van christenen vormt het keizerschap van Constantijn de Grote (274–337) een belangrijke cesuur, reden waarom ook wel wordt gesproken over de 'Constantijnse waterscheiding'. De rol van kerken en christenen raakt ook maatschappelijk en politiek in toenemende mate geaccepteerd. De Concilies van Nicea (325) en Carthago (398) dragen de bisschoppen op om in hun eigen ressort te zorgen voor specifieke opvang van zorgbehoevenden: armen, zieken en kinderen. Dat gebeurt in een zogeheten *domus hospitum* of een *xenodochium* ('hospitaal', ziekenhuis, weeshuis of herberg). Volgens Lindeboom ligt hier het beginpunt voor de ontwikkeling van het christelijke ziekenhuiswezen (Lindeboom 1993[7], 75–76). Hier worden de zeven werken van barmhartigheid beoefend.

Eén van die bisschoppen is Basilius de Grote. Op hem rust de taak om de besluiten van het Concilie van Nicea (325) te verdedigen en verder uit te bouwen. Hij bouwt even buiten Caesarea (midden-Turkije) een zorgcomplex dat zo groot is dat het een hospitaalstad kan worden genoemd. Het heeft speciale wijken voor lepralijders, chronisch zieken, armen en vreemdelingen. Speciale 'dragers' gaan in de wijde omgeving op zoek naar zieken en bedelaars om ze naar Caesarea te vervoeren. Daar werken artsen en verpleegkundigen samen met arbeiders om de 'stad' draaiende te houden. Deze Basilius staat dan ook bekend als 'vader' van de verpleging.

Aparte vermelding verdient de zorg voor mensen met een verstandelijke beperking (zie ook hoofdstuk 7 onder *Het misvormde en het imago Dei*). Een van de eerste verwijzingen naar mensen met een verstandelijke beperking is te vinden in een preek van Clemens van Alexandrië (150–220). Daarin levert hij kritiek op de gewoonte om deze mensen te exploiteren als volksvermaak voor de rijken. Dit strijdt volgens Clemens met de door God vereiste zuiverheid van levensstijl. Enkele eeuwen later richt Basilius de Grote in de al genoemde hospitaalstad een speciale eenheid in voor mensen met wat tegenwoordig als psychiatrische problemen of een verstandelijke beperking bekend staat. (Groepen die in het verleden vaak tot één categorie van 'krankzinnigen' behoorden.) Deze mensen genieten zijn bijzondere sympathie.

Ook Hiëronymus van Caesarea (ca. 348–420) zet zich in voor mensen met een verstandelijke beperking. In zijn *Regula Monarchorum* draagt hij monniken op om voorzieningen voor zorg en behandeling van mensen met een verstandelijke beperking op te zetten. De monniken moeten er alles aan doen om de gezondheid van deze mensen te bevorderen. Vermeldenswaard is ook Euphrasia, de zuster van de bekende keizer Flavius Theodosius I (346–395). Euphrasia treedt toe tot een Egyptisch klooster, speciaal om te zorgen voor mensen met een verstandelijke beperking (Potter 1993, 78–79).

Ter afsluiting wijzen we op parallellen met het hedendaagse begrip solidariteit. Daarover lezen we in de eerste brief van Clemens van Rome († ca. 100) aan Korinte[6]:

De sterke moet voor de zwakke zorgen, de zwakke moet de sterke eerbiedigen. De rijke moet de arme ondersteunen en de arme moet God dankbaar zijn, want Hij gaf hem iemand waardoor zijn tekort werd aangevuld. De wijze moet zijn wijsheid niet tonen in woorden maar in goede werken. De nederige moet niet van zichzelf een goed getuigenis geven maar hij moet toelaten dat een ander hem dat geeft. De reine in het vlees moet niet opscheppen, maar erkennen dat het een ander is die hem de gave van de onthouding heeft gegeven.
Clemens van Rome, Eerste brief aan Korinte 38 [Vert. Klijn]

Reflectie

In de hier opgevoerde citaten wordt iets van de ambivalente gevoelens duidelijk die christelijke gemeenschappen door de eeuwen heen hebben gehad met betrekking tot het menselijk lichaam. Is het lichaam een noodzakelijk kwaad? Is lichamelijkheid synoniem met zondigheid en bestaat het ware leven vooral in het bereiken van geestelijke groei en in het je onthechten van het aardse? Is het lichaam een belangrijk middel, iets om zuinig op te zijn, evenwel zonder dat het een intrinsieke waarde vertegenwoordigt? Of is het lichaam waardevol in zichzelf, weliswaar aangetast door de zonde, maar wel behorend bij de goede schepping? In het verlengde hiervan wordt ook over ziekte en over de rol van de geneeskunst verschillend gedacht. Aan het ene uiterste zijn er degenen die stellen dat, omdat ziekte een direct gevolg is van de zonde, genezing in eerste instantie moet bestaan in een geestelijke bekering; als er al sprake is van genezing, dan moet dit direct van God komen en niet bemiddeld door stoffelijke en dus zondige middelen. Anderen stellen juist dat het werk van artsen en het gebruik van geneesmiddelen het werk van God niet beconcurreren maar het veeleer helpen realiseren. Deze en soortgelijke vragen zijn door de eeuwen heen altijd blijven klinken. Nog altijd zijn er groeperingen die pleiten voor mijding van het stoffelijke, nog altijd geloofsgemeenschappen waarin gebedsgenezing de voorkeur verdient boven het werk van artsen.

Niettemin is de rode draad dat de vroege kerk in belangrijke mate de zorg voor het lichaam en adequate zorg voor zieken heeft gestimuleerd. Juist de mensword ing van God in een lichamelijke gestalte geeft volgens de christenen het belang van het lichaam aan. Waar het lichaam ambivalent of minderwaardig wordt, begeeft men zich buiten de hoofdstroom van het christendom. Wel is er volgens de vroege kerk voorzichtigheid geboden als men het materiële boven het geestelijke gaat stellen en de mens gaat roemen boven de grote Heelmeester – en als men niet leert dragen en dulden, maar alles in eigen hand wil hebben.

Deze visie op lichamelijkheid verklaart waarom de vroege kerk zo'n belangrijke rol heeft gespeeld bij het opzetten van een georganiseerd en toegankelijk systeem van gezondheidszorg. De christelijke gemeente bood, te midden van een rangen- en standenmaatschappij, voor het eerst volledig onbaatzuchtige en charitatieve zorg voor zwakken en zieken. Gemeenteleden werden hiertoe aangespoord door de leiders in de kerk. In de vroege kerk was zorg voor zieken bij uitstek dus een taak van de gehele gemeenschap, zoals later ook formeel besloten werd op het concilie van Tours (567). Tegelijk zien we in de loop der eeuwen ook een beweging in de richting van de institutionalisering van zorg, en daarmee naar een arbeidsverdeling

tussen geestelijken en professionals aan de ene kant en de brede gemeente aan de andere. Die institutionalisering van zorg begon al in de 4e eeuw. Vanaf de vroege Middeleeuwen werd de zorg door gemeenteleden voor een deel overgedragen aan kloosters.

Pas veel later, vanaf het einde van de zestiende eeuw, ging de hospitaalfunctie van kloosters langzaam weer over naar (de parochiegemeenten in) de omringende steden. Vanaf die periode groeide voor het eerst ook de overtuiging dat *caritas* niet langer een exclusief domein was van de kerk maar dat ook de lokale overheid verantwoordelijkheid droeg op het terrein van de armen- en ziekenzorg; een standpunt dat met verve verdedigd werd door de Vlaamse humanist Juan Louis Vives (1492–1540) (Huisman en van Lieburg 2010, 17). Maar hoe ook georganiseerd, gezondheidszorg aan een ieder die dat nodig heeft vormde zeker tot en met de middeleeuwen een kerntaak van de christelijke kerk (cf. Van Heijst 1972).

Hoewel er lijnen tussen de ziekenzorg van toen en de gezondheidszorg van nu zijn aan te wijzen, is de zorg voor zieken en ouderen in de westerse samenleving aan het begin van de 21e eeuw anders georganiseerd. De rol van de gemeenschap is uitbesteed aan deels privaat (uit verzekeringspremies) en deels collectief (uit collectieve premies) gefinancierde zorginstellingen. De Wet Maatschappelijke Ondersteuning (Wmo) heeft mede tot doel om mensen met een chronische of tijdelijke zorgvraag gebruik te laten maken van het hen omringende sociale netwerk als een primaire zorgkring. Voor een aantal van hen is dit echter niet of nauwelijks mogelijk omdat zij geen onderdeel uitmaken van sociale structuren die tot mantelzorg bereid of in staat zijn. Als gevolg van de vergrijzing en het steeds kleinere aantal personen per huishouden wordt verwacht dat dit probleem verder zal toenemen. Alternatieven zoals buddyprojecten, maatschappelijke hulp of wijkprojecten slagen er maar mondjesmaat in om wat druk van de ketel te halen.

De vraag is welke toekomstige ontwikkeling gewenst is. Zeker gezien de gestaag toenemende zorgkosten is zorg en ondersteuning in het informele circuit, bijvoorbeeld via mantelzorgers en vrijwilligers een onmisbaar deel van de gezondheidszorg. Hoewel kerken in aanvulling op de institutionele zorg nog altijd een rol van betekenis spelen, ligt het voor de hand om toch naar een verbreding daarvan te streven. Het kerkelijk diaconaat, dat met de opbouw van de verzorgingsstaat grotendeels naar de achtergrond was gedrongen, zou weer een kerntaak van kerken moeten worden. Sommigen zullen daar bezwaar tegen maken (denk aan diegenen die vinden dat gezondheidszorg geheel onder regie van overheid en de markt gerealiseerd moet worden) maar de noodzaak is ook ondanks die bezwaren evident.

Actueel aan het begin van de 21e eeuw is ook de vraag naar de relatie tussen geneeskunde en bijgeloof. De *patres* wezen dit laatste scherp van de hand, getuige bijvoorbeeld Tatianus' kritiek op het gebruik van leren amuletten (zie boven). Van bijgeloof was onder meer ook sprake wanneer de geneeskunst hand in hand ging met de verering van goden als Apollos en Asclepios. De lijn naar balansbandjes en andere moderne 'alternatieve', maar vaak niet wetenschappelijk onderzochte middelen, is van hieruit vrij gemakkelijk te trekken.

Maar om misverstanden te voorkomen is het van belang om ons te realiseren dat er geen is-gelijk-teken kan worden aangebracht tussen het 'bijgeloof' uit de

tijd van de *patres* en de als 'alternatief' bekend staande geneeswijzen anno 2012. Het tegenwoordig vaak scherp aangebrachte onderscheid tussen 'reguliere' en 'alternatieve' geneeskunde treffen we in de vroege kerkgeschiedenis namelijk niet in die mate aan; sommige zaken die we tegenwoordig 'alternatief' noemen – het gebruik van natuurbehandelwijzen, oog voor andere dan alleen fysiologische oorzaken van ziektes, een holistische benadering – ressorteerden vroeger voor een deel wél onder de gangbare geneeskunst. Wat 'gangbaar' (of 'regulier') was voor de *patres*, was ruimer dan wat we daar tegenwoordig onder verstaan.

Maar hoewel het ook weer te ver zou gaan om te stellen dat de *patres* pleitten voor een soort *evidence based medicine* volgt uit hun afwijzing van bijgeloof wel degelijk de erkenning dat de geneeskunst zich bedient van ervaringskennis. Niet *evidence based* misschien, maar dan toch wel *experience based*. Wellicht kan in dit verband beter worden gesproken van een natuurfilosofische geneeskunst die een vrij sterke empirische gerichtheid combineerde met een bepaald wereldbeeld (cf. Jochemsen en Glas 1997). Vanuit die basis is, naar de huidige tijd gedacht, kritiek te oefenen op het verschijnsel dat sommige alternatieve therapeuten met een boog om de reguliere geneeskunde heen lopen. Te denken is aan therapeuten die patiënten met ernstige fysieke aandoeningen adviseren om de reguliere geneeskunde te mijden en zich in plaats daarvan te beperken tot het gebruik van kompressen, kruidentherapie of diëten.

Voorts is de visie van de kerkvaders dat de geneeskunst ook grenzen heeft realistisch en wijs. De beperkingen van de geneeskunst kunnen teleurstellen maar zij kunnen ook een zekere rust geven; bij de *patres* lijkt vooral het laatste het geval. Misschien moeten we niet te snel zeggen dat moderne mensen hier geen boodschap aan hebben. De medische mogelijkheden mogen duizelingwekkend zijn toegenomen maar nog altijd constateren dokters ook in ontwikkelde landen nog dagelijks dat patiënten moeten worden opgegeven. In Nederland heeft bijna de helft van de mensen een chronische ziekte. Van de 75-plussers heeft 57 procent meer dan één langdurige ziekte en een kwart heeft vier of meer chronische aandoeningen (NPCF, *Haagse Kennis*, december 2009). Dit ondanks de grote vorderingen van de reguliere geneeskunde.

In recente decennia is nogal eens gesuggereerd dat de *condition humaine* in de nabije toekomst zal veranderen. Dankzij stamceltherapie, celkerntransplantatie, genetische modificatie en nanotechnologie zullen we in de toekomst niet alleen ouder kunnen worden maar ook een hogere kwaliteit van leven hebben. Dat er ook twijfel bestaat aan dit soort aspiraties doet hier niet ter zake: zolang de technieken in ontwikkeling zijn, is daarover immers nog geen finaal oordeel te geven.

De vroege kerk maakte zich in elk geval weinig illusies. De verwachting dat de wederkomst van Christus spoedig zou plaatsvinden, maakte plaats voor het besef dat de huidige wereld voor langere tijd een verblijfplaats van de geloofsgemeenschap zou zijn. Door de eeuwen heen groeide het besef dat de kerk ook maatschappelijk een verschil kon maken. Maar reden voor veel optimisme over de rol van de geneeskunst vormde dit alles niet. De overtuiging bleef dat de strijd tegen ziekten, lijden en doodgaan voor de geneeskunst een ongelijke strijd was en bleef. Dat had dan wel weer als voordeel een meer ontspannen visie op de rol van de geneeskunst.

Van iets waar je maar weinig invloed op hebt, hoef je je misschien ook minder aan te trekken. De *patres* benadrukken dat de mens in zijn beperkte tijd van leven moet bouwen aan gemeenschapszin en godsvrucht. De kloof tussen die ingetogen berusting van 'toen' en de maakbaarheidsgedachte en de idealisering van het gezondheidsideaal 'nu' wordt daarmee alleen maar groter.

5 De Latijnse grondtekst van het gecursiveerde luidt hier: 'et medici enim sic curant, animal humi natum nec confisum scientiae veritate sed in arte suspicabili positum et coniecturarum aestimationibus nutans'. Onzeker is wie of wat het animal is. New Advent vertaalt 'a similar mode of treatment is followed by physicians also, *a creature earth-born* and not relying on true science, but founding on a system of conjecture, and wavering in estimating probabilities.' Eijk vertaalt deze zin als volgt: 'Want zo genezen ook de artsen een "*uit de aarde geboren dier*" terwijl ze vertrouwen op een bedenkelijke en op vermoedens gebaseerde kunst welke toch niet in staat is om schadelijke factoren weg te nemen' (Eijk 1987, 87) (cursivering redactie). Het meest waarschijnlijk lijkt hier de conclusie dat met 'animal' [?] wordt bedoeld dat ook dokters maar gewone, dicht-bij-de-aardse schepsels zijn.

6 Onder wetenschappers is de heersende visie dat de brief door een ander dan Clemens van Rome is geschreven en achteraf aan hem is toegeschreven om de brief geloofwaardigheid te verlenen.

4 Patiënt-zijn en *patientia*

In de Oudheid vormen de vier kardinale deugden belangrijke ijkpunten voor het persoonlijke en publieke leven.[7] De *prudentia* (voorzichtigheid of verstandigheid) geldt als formele basisdeugd; de *justitia* (rechtvaardigheid) is vooral een op het juiste resultaat gerichte materiële deugd; de *temperantia* (matigheid) en de *fortitudo* (moed of dapperheid) zijn twee zijden van een en dezelfde medaille, namelijk het vermogen om je in te houden én het vermogen om juist uit je schulp te kruipen. Het vormt onderdeel van de vroegchristelijke apologetiek om je tegenstanders te willen overtuigen op basis van hun eigen overtuigingen. Kerkvaders als Augustinus en Cyprianus volgen dat spoor en gebruiken de deugdenleer van heidense denkers om daarmee het gelijk van het christelijk geloof te staven.

Daar waar de matigheid dus bedoeld is om de verleiding van genot te temperen, moet de moed belemmeringen wegnemen die het vastberaden ten uitvoer brengen van het goede kunnen verhinderen. Maar in de context van het lijden is nog een vijfde deugd nodig: de *patientia*, het geduld. Deze deugd wordt geschaard onder de deugd van de dapperheid. Ze stelt mensen in staat om zowel moedig als dapper te blijven, ook als dat langdurig van ze wordt gevraagd. Tegelijkertijd moet onder ogen worden gezien dat het onderliggende werkwoord *patior* als bijzonder kenmerk heeft dat het een passivum is, terwijl dapperheid doorgaans wordt gezien als een actieve deugd (vgl. noot 9). Dulden slaat dus ook op het vermogen om niét actief te zijn en de dingen voor zo lang als dat nodig is juist maar te láten gebeuren. Een geduldig mens is iemand die het kwaad dat hem treft met berusting ondergaat, zodat hij door het kwade niet buitensporig wordt terneergeslagen. En in dat dulden is hij dapper (Delany 1911 in: New Advent 2009).

Onderbouwing van de *patientia*

Nu is de etymologische overeenkomst tussen de *patientia* en het internationaal gangbare woord 'patiënt' voor iemand die lijdt aan een ziekte bepaald geen toeval (Hauerwas en Pinchas 1989). In dit hoofdstuk beginnen we echter niet bij de patiënt maar bij de theologische duiding die de kerkvaders aan de deugd van de patientia geven. Eén van de bekendste kerkvaders die hierover geschreven heeft, is

Tertullianus (Carthago, Noord Afrika, ca. 160 n. Chr.). Volgens hem werd de deugd van het geduld volmaakt beoefend door God zelf toen Hij in de persoon van Christus een menselijk lichaam aannam (*patientia Christi*):

> *God heeft geleden door ontvangen te zijn in een menselijke baarmoeder, de tijd afwachtend totdat Hij geboren zou worden; toen Hij eenmaal geboren was, heeft Hij de tijd verdragen die het kostte om op te groeien; en toen Hij opgegroeid was, heeft Hij er niet naar gestreefd erkend te worden maar is – zichzelf wegcijferend – gedoopt door zijn eigen dienaar (...).*
> *Ja meer nog, toen Hij verraden werd, toen Hij als een schaap ter slachting werd geleid (want Hij opende zijn mond evenmin als een schaap die in de macht is van zijn scheerder) keurde Hij, terwijl Hij met één woord een legioen engelen van de hemelen had kunnen gebieden, het niet goed dat ook maar één van zijn discipelen het zwaard trok.*
> ***Tertullianus, De patientia, 3***

Tertullianus baseert het belang van patientia, met Christus als meest volmaakte voorbeeld, net als later Cyprianus (zie onder) op het gebod geen kwaad met kwaad te vergelden (Matth. 5:43–8):

> *'Hebt uw vijanden lief en zegen hen die u vervloeken; doe goed aan hen die u haten; en bid voor hen die u beledigen en u vervolgen; zodat u kinderen zult zijn van uw Vader die in de hemelen is'. Ziet u Wie ons als Vader geduld leert? In deze grondregel is het uitoefenen van geduld vervat, want kwaad voor kwaad vergelden zal u niet aan de overwinning helpen, ook al zou het verdiend zijn.*
> ***Tertullianus, De patientia, 6***

Tertullianus gaat nog verder door de oorsprong van het geduld niet alleen bij God te zoeken maar door ook de duivel als bron van ongeduld aan te duiden. De duivel, die het geduld waarmee God de schepping tot stand had gebracht niet kon verdragen, bracht zijn ongeduld over op Eva, die haar ongeduld weer op Adam overbracht. De eerste moord, waarbij hun ene zoon Kaïn de andere Abel doodslaat, zou eveneens te zien zijn als een daad van ongeduld (Hauerwas en Pinchas 1989, 367). Ongeduld is een wezenskenmerk van de zondeval.

Ook Cyprianus van Carthago (200–258 n. Chr.,) spreekt in zijn werk De bono *patientiae* over geduld. Hij bekritiseert onder meer de bewering van de filosofen uit die tijd dat zij de deugd van de *patientia* bezitten. Cyprianus heeft tegen die claim twee bezwaren. Ten eerste kent men de boom aan zijn vruchten en kent men dus ook de deugdzaamheid:

> *... niet in woorden maar in daden. Wij tonen onze wijsheid niet door middel van onze kleding maar door waarachtig te zijn; wij kennen de deugden door ze in de praktijk te brengen in plaats van er hoog van op te geven; wij spreken niet van grote dingen, maar we leven ze uit.*
> ***Cyprianus, De bono patientiae, 3***

Een tweede argument is theologisch van aard: hoe kan iemand zowel wijs als geduldig zijn, tenzij hij beide heeft geleerd van God?

> *Daarom, laten we, als dienaren en aanbidders van God, het geduld tonen dat we leren door hemelse onderwijzing. Want die deugd hebben we gemeenschappelijk met God. In Hem vindt geduld zijn oorsprong en door Hem, de bron van geduld, krijgt het zijn heerlijkheid en waardigheid. Het begin en de grootsheid van het geduld komt van God, de Auteur ervan. De deugd die God dierbaar is, moet door de mens geliefd worden.*
> ***Cyprianus, De bono patientiae, 3***

Niet geheel pretentieloos noemt hij christenen daarom de 'echte filosofen'. De *patientia* van de filosofen van zijn tijd 'is vals, en dat is ook hun wijsheid'. Later betoogt ook Augustinus (354–430 n. Chr.) dat alleen het geduld dat wordt gevormd in Christus het ware geduld is (cf. Hauerwas en Pinchas 1998, 366). Augustinus bespreekt kritisch vormen van geduld die in dienst staan van het verwerven van geluk, genot, faam, rijkdom. Dat mag dan allemaal wel op geduld lijken maar:

> *... toch is in dit alles geduld eerder iets om je over te verwonderen dan om te prijzen: nee, verwonderen noch prijzen, want het is geen geduld; hooguit moeten we ons verwonderen over de hardheid, niet het geduld: want er is niets wat je echt kunt prijzen, niets nuttigs om na te volgen: je zult met recht oordelen dat zo iemand eerder straf verdient, hoe meer hij de deugden gebruikt als middel om ondeugden te bereiken. Geduld gaat samen met wijsheid en is geen dienares van de begeerte. Geduld is een vriend van een goed geweten, geen vijand van de onschuld.*
> ***Augustinus, De patientia, 4***

Het echte geduld is niet een resultaat van de menselijke wil, maar is een geschenk van de Heilige Geest. Deze gave bestaat uit de liefde. Zonder liefde kan er volgens Augustinus...

> *... van werkelijke patientia geen sprake zijn, omdat in de goede mens de liefde van God woont, die alle dingen verdraagt, en in de kwade mens de lusten van deze wereld. Deze liefde is in ons door de Heilige Geest die ons eveneens gegeven is. Zodat het geduld van Hem komt, van wie wij ook de liefde ontvangen. Maar de lust van deze wereld, wanneer zij 'geduldig' haar lasten draagt, bijvoorbeeld van een rampzalige gebeurtenis, pocht over de kracht van haar eigen wil. Dat pochen is krankzinnig: het is niet de taal van het geduld of de verdraagzaamheid maar de taal van dwaasheid. Een dergelijke 'sterke wil' lijkt soms meer geduldig in geval van ernstige ziekte, waaronder men gretig zoekt naar tijdelijke goede dingen, omdat men het eeuwigdurende ontbeert.*
> ***Augustinus, De patientia, 20***

Eerder omschrijft Cyprianus deze verbinding tussen *charitas* en *patientia* als volgt:

> *Liefde is de band van broederschap, het fundament van vrede, de standvastigheid en kracht van de eenheid: zij is groter dan zowel hoop als geloof; zij munt uit in*

zowel goede werken als lijden om het geloof en, als een eeuwige deugd, zal zij altijd bij ons zijn in het koninkrijk der hemelen. Neem het geduld weg en het zal niet bestendigen. Neem weg het beginsel van verdraagzaamheid en toelating en het heeft geen wortel of kracht meer.
Zo verbond ook de apostel, toen hij sprak van de liefde, de lijdzaamheid of het geduld daaraan, toen hij zei: 'De liefde is geduldig en vol goedheid. De liefde kent geen afgunst, geen ijdel vertoon en geen zelfgenoegzaamheid. Ze is niet grof en niet zelfzuchtig, ze laat zich niet boos maken en rekent het kwaad niet aan. [...] Alles verdraagt ze, alles gelooft ze, alles hoopt ze, in alles volhardt ze' (1 Kor. 13:4–7). [...] De apostel bewijst dus dat noch eenheid noch vrede betracht kan worden zonder dat broeders elkaar liefhebben met wederkerig geduld en de band van eenheid bewaren met behulp van de lijdzaamheid en het geduld.
Cyprianus, De bono patientiae, 15

Geduld is dus een algemeen menselijke deugd maar wordt door de kerkvaders wel religieus gemotiveerd en van een religieuze inhoud voorzien.

Patientia in de praktijk

Eerder stelden wij dat martelaarschap een van de hoofdthema's is waaraan de kerkvaders in hun geschriften aandacht besteden. Dit wordt duidelijk als we de wijze beschouwen waarop zij over de *patientia* spreken: die wordt vooral uitgewerkt in de zin van 'geduld in het lijden als martelaar'. Ignatius (50–98/117 n. Chr.) schrijft hier bijvoorbeeld over:

Maar als ik lijd zal ik een vrijgelatene zijn van Jezus Christus. En ik zal in Hem als een vrij man opstaan. Nu leer ik in de boeien niets te begeren.
Ignatius, Epistola ad Romanos, 4 [vert. Klijn 1981, 99]

In de van Ignatius' tijdgenoot Clemens van Rome († ca. 100) al geciteerde brief lezen we:

Zalig die deze geboden gehoorzamen. Ook al hebben ze een korte tijd kwaad te lijden in deze wereld, ze zullen toch de vrucht van de opstanding oogsten. Laat de vrome niet bedroefd zijn. Ook al is hij geplaagd in het heden, een zalige tijd staat hem te wachten. Hij zal boven met de vaderen tot leven gebracht worden en vreugde genieten tot in eeuwigheid zonder droefheid.
Clemens van Rome, Tweede brief aan Korinte, 19 [vert. Klijn 1981, 223]

Maar behalve dat de *patientia* kan worden geleerd in het lijden als martelaar kan zij ook daarbuiten beoefend worden, zoals door lichamelijke discipline. Tertullianus spreekt in dit verband over de waarde van matigheid en vasten:

Tot nu toe hebben we het alleen gehad over geduld naar de geest. Maar ook naar het lichaam moeten we ernaar streven. Wat wil dat zeggen: patientia *naar het lichaam? In de eerste plaats betreft het de kwelling van het vlees (...), waarmee we een offer brengen aan de Heer. Dit gaat gepaard met matigheid qua voedsel (...), het drinken van water alleen en het vasten.*
Tertullianus, De patientia, 13

Ook Cyprianus wijst op de waarde van het uitoefenen van lichamelijk geduld als wapen in de strijd tegen vervolgingen. Tegelijkertijd moeten we geen lichamelijk lijden opzoeken, zo betoogt Cyprianus: hoe en met wie het 'getal der martelaren wordt vervuld' is niet aan de mens die graag martelaar wil zijn:

Want zelfs de martelaren, als zij het uitschreeuwen vanwege de heftigheid van hun lijden, moeten wachten en geduld betrachten totdat de bestemde tijd vervuld is en het getal der martelaren vervuld.
Cyprianus, De bono patientiae, 21

Geduld is een deugd in geestelijke zaken maar ook in lichamelijke. Dat geldt volgens de *patres* in eerste instantie in de contexten van het martelaarschap, soberheid en ascese. Maar het is ook een deugd die betracht moet worden bij wat we 'natuurlijk kwaad' noemen. Tijdens het episcopaat van Cyprianus in Carthago doet zich rond 251 n. Chr. een epidemie voor. Anders dan bij vervolging omwille van het geloof, die kan leiden tot het in aanzien staande martelaarschap, is er bij een epidemie weinig heroïek:

Deze beproeving – dat de darmen in een niet te beheersen constante doorstroom de lichamelijke kracht laten gaan, dat een brand, ontstaan in het merg, gaat gisten in wonden van de keelholte, dat de darmen door elkaar worden geschud door voortdurend braken, dat de ogen branden omdat ze bloeddoorlopen zijn, dat in sommige gevallen de voeten of andere ledematen zijn geamputeerd door besmetting en verrotting, dat door de verzwakking vanwege de verminking en het verlies van lichaamsdelen ófwel de gang is verzwakt, óf het gehoor is belemmerd, óf het zicht verduisterd – dat alles is nuttig als een bewijs van het geloof.
Cyprianus, Tractatus VII [De mortalitate],14

Cyprianus wijst erop dat Christus deze dingen heeft aangekondigd: oorlogen, hongersnoden, aardbevingen en epidemieën. De zieke gelovigen stelt hij het geduld van Job ten voorbeeld:

Zo werd Job na het verlies van zijn rijkdom, na de dood van zijn kinderen en nadat hij bovendien zwaar getroffen werd met zweren en wormen, niet overwonnen. Hij doorstond de proef want zelfs in zijn strijd en angst toonde hij het geduld van een vroom mens, toen hij zei: 'Naakt ben ik uit de schoot van mijn moeder gekomen en naakt zal ik in de schoot van de aarde terugkeren. De HEER heeft gegeven, de HEER heeft genomen, zoals het de HEER geschikt leek, zo is het gebeurd. De naam van de HEER zij geprezen.' En toen zijn vrouw hem in haar ongeduld vanwege zijn felle pijn op een klagende en jaloerse toon wilde overhalen iets tegen God te

zeggen, antwoordde hij haar door te zeggen: 'Je woorden zijn de woorden van een dwaas. Als wij het goede aanvaarden van God, waarom zouden we dan het kwade niet verduren?'
Cyprianus, Tractatus VII [De mortalitate], 10

Cyprianus belicht vervolgens waarin de winst kan bestaan:

En verder geliefde broeders, wat is het groot, relevant en noodzakelijk dat de pest en de plaag, die zo vreselijk en dodelijk lijken, de rechtvaardigheid van een ieder proberen boven te halen. Ze doorzoeken het geweten van het menselijk geslacht, om te zien of de gezonde mensen voor de zieken zorgen, of verwanten hun familieleden liefhebben, of meesters medelijden hebben met hun wegkwijnende knechten, of artsen niet hun smekende patiënten in de steek laten, of de woestelingen hun gewelddadigheid onderdrukken, of de roofzuchtigen het onverzadigbare vuur van hun razende hebzucht kunnen doven door de vrees voor de dood, of de trotsen hun nek kunnen buigen, of de slechte mensen hun hardheid verzachten, of de rijken als zij hun dierbaren verliezen iets schenken en ook geven als zij overlijden zonder erfgenamen. Zelfs als deze enorme sterfte niets anders heeft gebracht, heeft het toch dit voordeel opgeleverd voor christenen en Gods dienaars dat we met vreugde gaan verlangen naar het martelaarschap doordat we leren om de dood niet te vrezen. Dit is een training voor ons – geen massasterfte. De beproevingen geven de geest de glorie van standvastigheid; door de dood te minachten, bereiden zij ons voor op de kroon.
Cyprianus, Tractatus VII [De mortalitate], 16

Het lijden als gevolg van deze epidemie is dus geen intrinsiek goed; het is geen lijden om het lijden. Wel kunnen daardoor andere eigenschappen worden verkregen: geduld, zelfopoffering, zelfbeheersing en compassie. Voor de gelovigen is het lijden door deze epidemie zelfs een vorm van martelaarschap. Zij leren er om over hun angst voor het sterven heen te komen; ziek zijn is het als het ware een training voor de overwinning.

We zien dus dat Cyprianus het geduldig volharden ten tijde van ziekte verbindt met de deugd van de dapperheid. De standvastigheid waar hij over schrijft is niets anders dan de *fortitudo*, de dapperheid die de klassieke schrijvers als belangrijke deugd prezen.

Een ander domein waar over lijdzaamheid of geduld wordt gesproken, is het verlies van geliefden. Rouw wordt afgewezen wanneer ze gepaard gaat met een gebrek aan berusting. Tertullianus zegt hierover:

Zelfs die vorm van ongeduld, welke zich kan voordoen bij het verlies van dierbaren, is niet toegestaan, indien zij voortvloeit uit een vermeend recht op treuren. Want we moeten onszelf steeds voorhouden wat de apostel zegt: word niet overweldigd door verdriet wanneer iemand ontslaapt, zoals de heidenen die geen hoop hebben. Want wij geloven in de opstanding van Christus en die van onszelf, voor wie Hij stierf en weer opstond uit de dood.[8] Want daarom is het treuren om de doden en ongeduld in het lijden onnodig, omdat er zekerheid is in de opstanding van de doden. Want waarom zou u treuren wanneer u gelooft dat uw geliefde niet verdwenen is? Waarom zou u ongeduldig zijn over het feit dat uw geliefde, waarvan u zeker bent dat deze zal terugkeren, tijdelijk aan u onttrokken is? Diegene die ons voorgaat moet niet beweend worden; wij mogen wel naar diegene verlangen. Maar ook dat verlangen moet getemperd worden door geduld. Want waarom zou u zonder matiging het verlies van iemand ondergaan, terwijl u hem spoedig zult volgen? Want, zo zegt de apostel Paulus: 'Ik word naar twee kanten getrokken: enerzijds verlang ik ernaar te sterven en bij Christus te zijn, want dat is het allerbeste'. (Fil. 1:23)
Tertullianus, De patientia, 9

Reflectie

Eigenlijk hebben we de *patres* niet nodig om gefascineerd te raken door het feit dat het woord 'patiënt' rechtstreeks afstamt van het werkwoord patior, dulden, verdragen, bestand zijn (tegen), en dat patientia staat voor zaken als gehardheid en geduld. Een patiënt is volgens die etymologie een dulder. Niet voor niets kan in het Engels en in verschillende Romaanse talen het woord patient zowel 'geduldig' als 'lijdend aan een ziekte' betekenen[9].

De vraag is natuurlijk hoe dat aspect van lijdzaamheid zich verhoudt tot het principe van autonomie uit de hedendaagse medische ethiek (Beauchamp en Childress 1981; vgl. ook de reflectie aan het eind van de hoofdstukken 5 en 6). Aan het begin van de 21e eeuw klinkt zowel vanuit de patiëntenbeweging als vanuit de andere actoren in de zorg een roep om een toenemende *empowerment* van de patiënt. Zieke mensen worden geacht op te treden als mondige burgers, cliënten, zorgconsumenten. Zij moeten opkomen voor hun rechten, kritische vragen stellen bij wat hen verteld en aangeboden wordt en na een gedegen afweging de zorg kiezen die past bij hun biografie, wensen en budget. Verwacht wordt dat deze verschuiving kostenbeperkend en kwaliteitsverhogend werkt.

Natuurlijk wordt er ook in een modern zorgsysteem van een patiënt nog genoeg geduld verwacht. Denk aan de toegangs-, wacht- en doorlooptijden voor diagnostiek, curatieve behandelingen en opname in een zorgvoorziening voor langdurige zorg. Maar de roep om mondige patiënten en de constatering dat er ook in een modern zorgsysteem geduld nodig is, zou de aandacht kunnen afleiden van een cruciale morele vraag: is het vermogen om te dulden hooguit een noodoplossing voor als dingen tegenzitten? Of is geduld een kwaliteit die *sowieso* moet worden verkregen om mens te worden – hetzij door oefening aangeleerd (volgens de antieke filosofen), hetzij van Godswege geschonken (sommige *patres*), hetzij verkregen in een combinatie van beide (Thomas van Aquino, 1125–1274)?

In dit verband is Tertullianus helder genoeg: geduld was ook in het paradijs al een schone zaak, niet pas toen de zonde het bestaan ging teisteren. Wij kunnen daar nog het volgende aan toevoegen: geduld mag dan wel een kwestie van passiviteit zijn, maar wel één die vraagt om de totale inzet van de menselijke wil. Bovendien kan geduld dat mede is verkregen dankzij een bewuste keuze van de patiënt op zijn beurt juist een sterkere in plaats van een geknakte wil voortbrengen.

Dat de kerkvaders allerlei vormen van lijden beschouwen als vindplaatsen voor deugdzaamheid – martelaarschap, ziekten, natuurrampen, het verliezen van een geliefde – is dus iets om bij stil te staan. Weinigen zullen beweren dat je ziekten en handicaps moet nastreven, ook de *patres* niet. Ze overvallen ons, wij zijn lijdend voorwerp. Soberheid en ascese hebben in dat verband een andere, wenselijker status. Niettemin valt bij bestudering van het denken van de vroege kerk op dat ziekten weliswaar als een kwaad worden gezien, maar ook worden beschouwd als wegen waarlangs mensen geduldiger, milder, verstandiger en moediger konden worden. Dit is ook nu nog een uitdagende, en misschien juist daardoor ook wel waardevolle boodschap in situaties waarin mensen langdurig of in ernstige mate met lijden worden geconfronteerd: in de oncologie, de neurologie, de verpleeghuiszorg. Tegelijk is deze *patientia* moeilijk over te brengen en te accepteren; de *patres* zijn er dan ook duidelijk genoeg over dat zij niet zonder slag of stoot wordt verkregen.

7 Onder een deugd verstaan we hier: een verkregen eigenschap van de wil (dus geen geneigdheid die je van nature al hebt) om goede doelen na te streven met behulp van de juiste middelen. Deugden hebben dus betrekking op zowel karaktereigenschappen, doelen áls middelen.

8 Naar: 1 Thess. 4:13-14: 'Broeders en zusters, wij willen u niet in het ongewisse laten over de doden, zodat u niet hoeft te treuren, zoals zij die geen hoop hebben. Want als wij geloven dat Jezus is gestorven en is opgestaan, moeten wij ook geloven dat God door Jezus de doden naar zich toe zal leiden, samen met Jezus zelf'.

9 Volgens sommigen moet 'patientia' nog lijdzamer worden uitgelegd. 'Pati' is een *deponens passivum*, een werkwoordsvord die aangeeft dat iets ons overkomt (vgl. oblivisci – vergeten, mori –sterven).

5 De zelfgekozen dood

De zelfgekozen dood was ook in de Oudheid een onderwerp dat de gemoederen kon bezighouden. Dat blijkt uit diverse teksten die de kerkvaders eraan hebben gewijd. Grofweg kunnen we in die tijd drie categorieën van zelfdoding onderscheiden:

1 zelfdoding in de zin van een door wanhoop of angst ingegeven impulsieve daad;
2 zelfdoding in geval van verlies aan waardigheid of eer; en
3 zelfdoding in geval van ziekte en lijden. Vooral de laatste twee vormen van zelfdoding werden door sommige filosofische en levensbeschouwelijke stromingen in de Oudheid gezien als acceptabel en soms zelfs als verkieslijk boven het leven.

Eén van de belangrijkste filosofische stromingen in de Oudheid was die van de Stoïci of de Stoa, met als bekende voormannen de stichter Zeno (334–264 v. Chr.) en Seneca (ca. 65 n. Chr.). De Stoa leerde dat het wereldgebeuren is voorbestemd om zich op perfecte wijze te ontrollen. De mens leeft te midden van die volmaakt samenhangende kosmos. Zijn belangrijkste taak is op gebeurtenissen zo goed mogelijk te reageren. Daartoe beschikt hij over een vrije wil die hem in staat stelt zo gelukkig mogelijk te worden.

Aanhangers van de stoïsche filosofie bleken vaak in staat hun levenslot met kalmte en waardigheid te dragen (vandaar de term 'stoïcijns'). Maar soms brak ook voor hen het moment aan dat ze niet langer wilden leven, zoals in geval van een persoonlijke tragedie of schande, of van een ongeneeslijke ziekte. Stoïci geloofden dat een pijnloze zelfmoord in zo'n geval het redelijkst was. Een aantal bekende Stoïci kwam inderdaad zo aan zijn einde. Seneca, die zichzelf om het leven bracht op bevel van keizer Nero, is van hen het bekendste voorbeeld. En Origenes citeert Celsus, een bekende opponent van het christendom, om hem uit te leggen waarom verzet verkeerd zou zijn tegen 'voorvaderlijke wetten' volgens welke ...

> *(...) hij moet gelukkig worden geprezen die met de strop een einde aan zijn leven maakt, of (...) diegenen die zichzelf aan het vuur prijsgeven en in de vlammen hun levensadem uitblazen en een volkomen zuivering ondergaan.*
> ***Origenes, Contra Celsum, V.27***

Socrates (470–399 v. Chr.), de leermeester van Plato (427–347 v. Chr.), is een ander bekend voorbeeld van iemand die een einde aan zijn leven maakte. Toen hij ter dood was veroordeeld dronk hij de gifbeker in aanwezigheid van zijn leerlingen. Hoewel hij net als Seneca gedwongen werd zichzelf om te brengen, is zijn zelfdoding de geschiedenis ingegaan als een 'waardige dood'. Dit overigens in weerwil van het feit dat de filosoof zelf zich in zijn laatste gesprekken uitsprak tegen de eigenmachtigheid van zelfmoord (Plato, *Phaedo*, 61C–62C; Ebeling 1995, 494).

Ook Clemens van Alexandrië vermeldt de acceptatie van de zelfgekozen dood als eigenschap van de filosofen:

> *Veel filosofen in mijn tijd staan aan de zedelijke goede mens de mogelijkheid toe van een met het verstand overeenkomende vrijwillige scheiding uit het leven, wanneer hij door wat dan ook beroofd is van de vrijheid om te handelen.*
> ***Clemens van Alexandrië, Stromateis, 4,28.3***

Polemische dialoog tussen kerkvaders en Stoa

Omdat de Stoïcijnen de zelfgekozen dood accepteren, gaan de kerkvaders een polemische dialoog met hen aan. De *patres* bedienen zich daarbij mede van argumenten die aan heidense filosofen worden ontleend. Zo beroept Clemens van Alexandrië (ca. 125/150–215) zich op Plato. Dat is één van de kenmerken van apologetiek: je tegenstanders met hun eigen argumenten proberen te overtuigen. Treffend blijkt deze werkwijze in het volgende citaat, waarin Augustinus het de Stoïcijnen kwalijk neemt dat ze enerzijds alles in dit leven – ook het lijden – als onderdeel zien van een volmaakt samenhangende, goede kosmos, terwijl ze anderzijds het lijden ontvluchten door zelfdoding:

> *Op dat punt [de menselijke ellende, red.] sta ik wel verbaasd over de Stoïcijnse filosofen: waar halen ze de impertinentie vandaan om te beweren dat de menselijke ellende geen kwaad is, terwijl ze tegelijk toegeven dat als ze zó erg wordt dat de wijze ze niet meer kan of mag verdragen, hij genoodzaakt wordt zichzelf de dood aan te doen en uit dit leven heen te gaan? Zo stompzinnig is de hoogmoed bij deze mensen, die hier reeds het hoogste goed menen te bezitten en uit eigen kracht gelukkig denken te worden, dat hun wijze – dat wil zeggen: de wijze zoals zij die met verbazingwekkend onverstand beschrijven – desnoods blind, doof en stom mag worden, de kracht van zijn ledematen mag verliezen, door pijnen mag worden gefolterd, geslagen mag worden door wat er verder nog aan dat soort rampspoed te noemen of te bedenken valt, zó erg dat hij erdoor wordt gedwongen zich de dood aan te doen, en zich toch niet geneert om dit met zulke kwalen behepte leven goed te noemen. Het is me het gelukkige leven wel, dat de hulp van de dood zoekt om aan zijn einde te komen! Als het gelukkig is, laat men er dan in blijven.'*
> ***Augustinus, De civitate Dei, XIX.4. [vert. G. Wijdeveld, 945]***

Lichaam, ziel en dood

De houding van de kerkvaders ten aanzien van zelfdoding wordt mede bepaald door hun visie op het lichaam, de ziel en de betekenis van de dood. Augustinus laat er op meer dan één tekstplaats geen twijfel over bestaan dat lichaam en ziel beide belangrijk zijn en dat er tussen beide een eenheid bestaat. Lichamelijkheid is geen noodzakelijk kwaad maar een wezenlijk onderdeel van het mens-zijn:

> *Het lichaam is niet zomaar een uiterlijk ornament of hulpmiddel maar een onderdeel van de menselijke natuur. [...] Ook al mogen wij er geenszins aan twijfelen dat de zielen der overleden rechtvaardigen en vromen in rust en vrede leven, ze zouden er toch beter aan toe zijn, als ze nog met hun in welstand verkerende lichamen leefden; ja zij die het leven zonder lichaam als beslist de gelukzaligste toestand beschouwen, kunnen deze door hen verkondigde mening alleen maar bepleiten door zichzelf tegen te spreken.*
> ***Augustinus, De civitate Dei, I.13 [vert. G. Wijdeveld]***

Om de samenhang van lichaam en ziel te onderstrepen, zet Augustinus uiteen wat er gebeurt als een mens sterft. Daarbij maakt hij duidelijk dat de dood op zichzelf – anders dan bijvoorbeeld de Gnostici beweren – voor niemand iets goeds brengt:

> *Wat dus de dood van het lichaam betreft (dat wil zeggen: de scheiding van de ziel van het lichaam); wanneer degenen die men stervenden noemt hem ondergaan, is hij voor niemand iets goeds. Het geweld immers waarmee die twee worden uiteengerukt, die in de levende mens met elkaar verbonden en vervlochten waren, brengt een bittere, met de natuur strijdige gewaarwording teweeg, en dat blijft voortduren totdat alle gewaarwording, die door de ineenvlechting van die ziel en het lichaam mogelijk was, wordt weggenomen.*
> ***Augustinus, De civitate Dei, XIII.6 [vert. G. Wijdeveld]***

De dood krijgt, zo redeneert Augustinus, alleen betekenis in het licht van de bestemming van de ziel: de eeuwige vreugde of de eeuwige treurnis:

> *Daarom is, zoals ik heb gezegd, de dood voor niemand iets goeds (...), maar het is wel loffelijk hem te doorstaan om het een of ander goed te behouden of te verkrijgen. Wanneer echter zij die reeds doden of gestorvenen worden genoemd, in de dood als toestand verkeren, is het niet onzinnig hem voor de goeden iets goeds, voor de slechten iets slechts te noemen. De zielen der vromen rusten namelijk, na van hun lichaam te zijn gescheiden, in vrede, terwijl die der onvromen hun straffen ondergaan, in afwachting van het ogenblik dat de lichamen der vromen zullen herleven tot het eeuwige leven, die der onvromen tot de eeuwige dood, die de tweede dood wordt genoemd.*
> ***Augustinus, De civitate Dei, XIII. 8 [vert. G. Wijdeveld]***

Op deze wijze bezien, kan de dood alleen voor de 'vromen', dat wil zeggen de gelovigen, een overgang inhouden naar een beter leven. Voor niet-gelovigen geldt dat niet. Zoals we hieronder zullen zien is dit voor Augustinus een volgend argument tegen het zelf beëindigen van het leven.

Afwijzing: Bijbelse en wijsgerige argumenten

De algemeen gedeelde houding in de vroegchristelijke kerk ten aanzien van zelfdoding is afwijzend. Dit in tegenstelling tot het klassieke idee dat zelfdoding een uiting kan zijn van de grootsheid van de geest. Zelfdoding wordt door de *patres* vooral opgevat als een zwakheid of gebrek aan lijdzaamheid en geduld in tijden van verdrukking (zie hoofdstuk 4). Veel van hen hanteren bij de bespreking van zelfdoding een ethiek die wij thans deontologisch noemen, afgeleid van το δεόν, de plicht. Een deontologische ethiek benadrukt de waarde van de plichtsbetrachting, zelfs wanneer het je niet houden aan je plicht in bepaalde gevallen meer voor- dan nadelen lijkt te hebben. In dit geval gaat het om het gebod 'Pleeg geen moord' (Ex. 20:13).[10] De kerkvaders betrekken deze plicht niet alleen op het doden van een ander maar ook op de zelfdoding. Evenzo betrekken zij haar niet slechts op het doden tegen iemands wil maar ook op diens verzoek. Het feit dat men dit gebod tevens op zelfdoding betrekt, legitimeren de kerkvaders door erop te wijzen dat dit gebod in zijn oorspronkelijke context niet wordt beperkt tot het handelen jegens de naaste. Het gebod 'leg over een ander geen vals getuigenis af' impliceert zo'n beperking niet:

> *Niet zonder reden kan men namelijk in de heilige canonieke boeken nergens vinden dat God ons heeft voorgeschreven of toegestaan onszelf de dood aan te doen, ook niet om de onsterfelijkheid te verwerven of om welk kwaad dan ook te verhoeden of weg te nemen. Ja, wij dienen te begrijpen dat het ons al verboden wordt waar de wet zegt: 'Gij zult niet doden', met name omdat zij aan dat 'doden' niet 'uw naaste' heeft toegevoegd, zoals bij het verbod van een vals getuigenis: 'Gij zult tegen uw naaste geen vals getuigenis geven.' Hetgeen overigens niet betekent dat iemand die tegen zichzelf een vals getuigenis heeft gegeven, zich op dit punt vrij van schuld mag achten: aan wie liefheeft is namelijk als richtsnoer voor de liefde tot de naaste zijn liefde tot zichzelf gegeven, want er staat geschreven: 'Gij zult uw naaste liefhebben als uzelf.'*
>
> *Wanneer dus degene die over zichzelf iets onwaars vertelt niet minder schuldig is aan vals getuigenis dan wanneer hij het over zijn naaste zou doen – hoewel in het gebod waarin vals getuigen wordt verboden, het tegen de naaste wordt verboden, en de mensen die het verkeerd begrijpen zouden kunnen menen dat het niet verboden is tegen zichzelf vals te getuigen – hoeveel te meer dienen wij dan te begrijpen dat het mensen niet geoorloofd is zichzelf te doden, omdat waar geschreven staat 'Gij zult niet doden', zonder enige toevoeging, voor niemand een uitzondering mag worden aangenomen, zeker ook niet voor degene aan wie het gebod wordt gegeven. (...) 'Gij zult niet doden': geen evenmens en dus ook niet uzelf. Want wie zichzelf doodt, doodt niets anders dan een mens.*
> ***Augustinus, De civitate Dei, I.20. [vert. G. Wijdeveld, 71–73]***

De enige uitzondering om te mogen doden wordt beschreven in de Wet of wordt specifiek gegeven door God, zo stelt Augustinus bovendien[11]. Voor het overige is iedereen die iemand doodt – zichzelf of welke andere mens ook – schuldig aan moord:

> *Datzelfde goddelijke gezag heeft overigens wel bepaalde uitzondering gemaakt op de regel dat men een mens niet mag doden. Deze uitzonderingen betreffen gevallen waarin God bepaalde mensen beveelt te doden, hetzij door een uitgevaardigde wet, hetzij door een voor een bepaald persoon in een bepaalde omstandigheid gegeven bevel. (...)*
>
> *Bij Simson, die zichzelf samen met zijn vijanden begroef door een gebouw te doen instorten, kan alleen maar als verontschuldiging worden aangevoerd dat de Geest hem dat heimelijk had bevolen, die Geest die door hem wonderen verrichtte.*
>
> *Afgezien dus van diegenen wier dood in het algemeen door een rechtvaardige wet of in een bijzonder geval door God zelf, die de bron is van de gerechtigheid, wordt bevolen, is iedereen die een mens – zichzelf of welke andere mens ook – gedood heeft, schuldig aan moord.*
> ***Augustinus, De civitate Dei, I.21. [vert. G. Wijdeveld, 73]***

We hebben hier met een opmerkelijke tekst te maken. Het doden van een mens is in beginsel verkeerd; wel houdt Augustinus er rekening mee dat er omstandigheden kunnen zijn die doden nodig maken, waarbij te denken is aan de aan zeer strikte criteria gebonden *iustum bellum* (rechtvaardige oorlog). Ook die omstandigheden vallen binnen wat hij noemt 'rechtvaardige wetten'. Maar dat Augustinus er daarnaast op zinspeelt dat God in incidentele gevallen tot doden opdracht kan geven, doet wel de vraag rijzen of daarmee dat principiële verbod op doden niet buiten werking gesteld wordt. Is hiermee de weg niet geopend tot moreel voluntarisme of zelfs religieus extremisme? Het ligt voor de hand om hier niet van uit te gaan; evenmin als bij Kierkegaard het religieuze de opheffing van het ethische betekent, stelt bij Augustinus de religieuze uitzondering de morele regel buiten werking.

Augustinus houdt zich van de *patres* het meest uitvoerig met zelfdoding bezig.[12] Dat doet hij vooral in *De civitate Dei*. Niet de ontering van het lichaam maar die van de ziel moet worden gevreesd. Volgens hem verdient iemand grote achting als hij de ellende van dit leven draagt in plaats van haar te ontvluchten. Augustinus' stem zal later beslissend blijken voor het oordeel van de kerk over zelfdoding.

Ruim twee eeuwen voor Augustinus spreekt Justinus Martyr in zijn tweede *Pleitrede* over zelfdoding. Deze apologie schrijft hij vanwege de terechtstelling van enkele christenen enkel en alleen om hun christen-zijn. Justinus merkt op dat christenen, hoewel ze ernaar verlangen om na de dood met God verenigd te worden, nooit tot suïcide zullen overgaan. Daarmee zullen ze wellicht hun vijanden teleurstellen die hadden gehoopt dat ze zich de moeite konden besparen om de christenen te doden:

> *Maar opdat niemand zegt: 'Doodt toch allen uzelf, gaat maar vast naar uw God en bezorgt ons geen problemen', zal ik u zeggen, waarom wij dat niet doen en wel bij een verhoor onbevreesd voor ons christen-zijn uitkomen ...*
> ***Justinus Martyr, Apologia II,4.1 [Cf. Bartelink 1986]***

Enkele decennia later beroept Clemens van Alexandrië zich in een pleidooi tegen zelfdoding op Plato. Die zegt dat:

> *...mensen op aarde in een wachtpost leven en zich daarvan niet zelfstandig mogen bevrijden.*
> ***Clemens van Alexandrië, Stromateis, 3,19.1 en 3***

Aristoteles (384–322 v. Chr.) is in zijn afwijzing van zelfmoord nog beslister dan Plato. Hij beschrijft zijn opvatting bij de bespreking van vormen van dapperheid. Dappere mensen zijn volgens hem fel in de strijd, maar voor die tijd rustig. Dapperheid heeft betrekking op gevoelens van moed en vooral van angst:

> *Een dapper man kiest ervoor stand te houden omdat dat edel is, of omdat het schandelijk is dat niet te doen. Wie de dood zoekt om te ontkomen aan armoede, liefdesverdriet of een pijnlijke ervaring, is niet dapper maar veeleer laf. Wie moeilijkheden ontloopt, is immers maar zwak. Zo iemand trotseert de dood niet omdat dat edel is, maar om te ontsnappen aan een kwaad. Dapperheid is dus iets van deze aard.*
> ***Aristoteles, Ethica Nicomachea, III. 11***

Een halve eeuw voor Augustinus benadrukt Lactantius (ca. 250–320 n. Chr.) – die hier vooral tegen de Stoïci opponeert – dat zelfdoding onverenigbaar is met een visie op God als de gever van het leven:

> *We zijn niet vrijwillig in het leven gekomen, we moeten er ook alleen op Gods bevel uit vertrekken.*
> ***Lactantius, Divinarum institutionum, III.18 [Cf. Exalto 1982, 41]***

> *Want zoals wij niet op eigen initiatief tot dit leven zijn gekomen, zo mogen wij de woonplaats, namelijk ons lichaam, die ons ter bewaking is toevertrouwd, pas verlaten op bevel van dezelfde die ons als bewoners in dit lichaam heeft binnengeleid, totdat hij het bevel geeft om het te verlaten.*
> ***Lactantius, Divinarum institutionum, VI.17,5***

Interessant genoeg noemt Lactantius hierbij een argument dat ook in moderne tijden soms gehanteerd wordt ten faveure van suïcide, namelijk dat deze de overgang kan betekenen naar een beter leven:

> *Omdat velen van hen meenden dat de ziel onsterfelijk is, legden zij de hand aan zichzelf, alsof zij op het punt stonden te verhuizen naar de hemel.*
> ***Lactantius, Divinarum institutionum III.18 [Cf. Exalto 1982, 41]***

Lactantius beoordeelt zelfdoding primair als een vorm van moord:

> *Want als een moordenaar een misdadiger is omdat hij het leven van een mens heeft beëindigd, dan geldt dat ook voor iemand die zichzelf doodt.*
> ***Lactantius, Divinarum institutionum, III. 18,6–8***

Ook de wijsgeren die zelfmoord hebben gepropageerd of zelfs maar verdedigd, noemt hij moordenaars. Hen stelt hij mede verantwoordelijk voor het onheil dat over zovelen is gekomen nadat zij zich door wijsgeren hadden laten (mis)leiden. Dit terwijl zelfdoding volgens hem een nog ergere misdaad is dan moord, daar deze immers niet meer door mensen bestraft kan worden.

Terug naar Augustinus. Als deze de wijsgeren van de Oudheid bekritiseert, doet hij dat voor een deel eveneens op basis van hun eigen argumenten. Hij kent Stoïci die aansprekende voorbeelden geven van rationele – weloverwogen en relatief emotieloze – zelfdodingen. In zijn argumentatie betoogt hij dat die acceptatie van zelfdoding in tegenspraak is met hun eigen opvatting over de relatie tussen kwaad en vreugde en over hoe een wijs man moet omgaan met tegenspoed (Hauerwas 1998, 672–3). Er volgt een gepassioneerd pleidooi ten faveure van het leven:

> *Wat een macht hebben de slechte dingen! Een mens, ja één die volgens hen een wijze is, wordt erdoor genoodzaakt zichzelf het mens-zijn te ontnemen! En dat terwijl volgens hun leer, hun juiste leer, om zo te zeggen de eerste en de luidst klinkende stem van de natuur die stem is, die van de mens eist zichzelf goedgezind te zijn en dus van nature de dood te ontvluchten, die stem, die van hem eist zichzelf zo lief te hebben dat hij er met grote kracht naar verlangt en streeft een levend wezen te zijn en in deze verbinding van ziel en lichaam te leven.*
>
> *Wat een macht hebben die slechte dingen! Zij winnen het van dat natuurlijke gevoel waardoor men de dood met alle kracht en alle energie uit de weg gaat. En die overwinning gaat zo ver dat, als die dood de mens niet van elders kan overkomen, hij hem zichzelf ook nog aandoet.*
>
> *Wat een macht hebben die slechte dingen! Zij maken de dapperheid tot een moordenares, als men haar tenminste nog dapperheid mag noemen, haar die zich door die narigheden zo laat overwinnen dat deze de mens die zij – als de deugd die ze is – heeft gekregen om hem te besturen en te beschermen, niet alleen niet weet te behoeden door haar geduld, maar bovendien zichzelf nog laat dwingen om hem te doden.*
>
> *Zeker, de wijze dient de dood geduldig te dragen, maar die dood moet dan wel van elders komen. Wordt die wijze echter, zoals zij beweren, genoodzaakt zichzelf de dood aan te doen, dan dienen ze toch ongetwijfeld wel te erkennen, dat hetgeen hem tot die daad noodzaakt niet alleen slecht, maar zelfs ondraaglijk slecht is...*
> ***Augustinus, De civitate Dei, XIX.4. [vert. G. Wijdeveld, 946–7]***

Augustinus wijst er hier dus op dat de door de Stoa geroemde deugd der dapperheid ingeval van zelfdoding in haar tegendeel gaat verkeren. Voor hem vormt de Stoïsche goedkeuring van de zelfdoding bovendien een bewijs voor het feit dat zij zich er onvoldoende rekenschap van geven waar het in het menselijk bestaan echt om gaat, namelijk om de vriendschap met God. Daarom zegt hij:

> *Aan dat geluk willen onze filosofen niet geloven, omdat ze het niet zien en daarom proberen zij zich hier een volstrekt onwerkelijk geluk op te bouwen met een*

deugd, wier leugenachtigheid gelijke tred houdt met haar hoogmoed.
Augustinus, De civitate Dei, XIX.4. [vert. G. Wijdeveld, 948]

Redenen van de voorstanders

Zelfdoding wordt door de *patres* dus categorisch afgewezen. Dat betekent intussen niet dat er over dit thema niet wordt nagedacht en dat de *patres* zich geen rekenschap geven van de aanleidingen die er zijn om tot zelfdoding over te gaan. De eerste is dat ellende van allerlei aard mensen boven het hoofd groeit en men geenszins meer van een gelukkig leven kan spreken. (In hedendaagse huidige termen zouden we spreken van ondraaglijk en uitzichtloos lijden om medische en sociale redenen.) Dit ondanks het feit dat in de Oudheid velen spreken over de perfecte ordening van de kosmos. Een niet minder belangrijke reden voor zelfdoding is dat mensen hun waardigheid als verloren beschouwen. Sommigen zijn van mening dat een zonde die men heeft begaan te zwaar is om nog verder te kunnen leven. Daarvan stelt Augustinus dat begane zonden nooit een reden mogen zijn tot zelfdoding. Zelfs het meest bekende voorbeeld van zelfdoding uit de (Bijbelse) geschiedenis, Jezus' verrader Judas, heeft door zijn zelfmoord nog extra gezondigd ten opzichte van de zonde die hij al bedreven had:

Want wanneer het volmaakt ongeoorloofd is eigenmachtig, zonder door enige wet daartoe gerechtigd te zijn, een mens te doden, ook al is hij schuldig, dan is ook degene die zichzelf doodt zeker een moordenaar; hij wordt door die zelfmoord des te schuldiger, naarmate hij onschuldiger is ten aanzien van het motief waarom hij meende zich te moeten doden. Wij verafschuwen immers terecht de daad van Judas en de Waarheid is van oordeel dat hij, door zich met een strik te verhangen, het vergrijp van dat misdadig verraad eerder verergerd heeft dan uitgeboet, aangezien hij zich, door in zijn onheilbrengend berouw aan Gods barmhartigheid te wanhopen, geen kans meer heeft gelaten op een heilzaam berouw. Hoeveel te meer moet men zich dan van zelfmoord onthouden, wanneer men in zichzelf niets door zo'n strafoefening heeft te straffen! Want toen Judas zichzelf doodde, doodde hij een misdadiger. En toch was hij op het einde van zijn aardse leven niet alleen schuldig aan de dood van Christus, maar ook aan zijn eigen dood: al gebeurde het ook vanwege zijn eigen misdaad. Maar waarom zou een mens die niets kwaads gedaan heeft zichzelf kwaad doen en door zichzelf te doden een onschuldige doden, om niet het slachtoffer te worden van een ander die wel schuldig is? En waarom zou hij tegen zichzelf een eigen zonde begaan om de zonde van een ander tegen hem te voorkomen?
Augustinus, De civitate Dei, I.17. [vert. G. Wijdeveld, 67]

Hoewel deze tekst opvalt door zijn rechtlijnige veroordeling van zelfdoding als wanhoopsoordeel over een begane zonde, is opmerkelijk dat Augustinus tussen de regels door wel rekening houdt met de (zondige) daad die aan het eerverlies en de zelfdoding voorafgaat. Iemand die een lichte zonde heeft bedreven en daarop zichzelf van het leven berooft, is des te schuldiger, omdat het motief om zich om te brengen des te meer afwezig is.

Toch komt de gedachte aan zelfdoding als adequaat middel om te voorkomen dat je je als mens tezeer aan iets zou bezondigen in de vroege kerk hier en daar wel voor. Het oordeel over deze gevallen was voor menige kerkvader een brandende kwestie. Chrysostomus prijst de christenvrouwen die zichzelf doodden om aan hun achtervolgers te ontkomen. Ook Hiëronymus van Caesarea beschouwt zelfdoding in dat geval als geoorloofd. Ambrosius van Milaan (339–397) heeft op een van die vrouwen, Pelagia, zelfs een lofrede gehouden (*De Virginibus* III.7). De *virginitas* (maagdelijkheid) is zeer te prijzen, zo illustreert hij met het voorbeeld van Pelagia. Met haar moeder en zusters moet ze vluchten voor achtervolgers. Als haar kuisheid wordt bedreigd, zegt zij: 'Ziehier water, wat verhindert mij gedoopt te worden?' Even later springt zij in de rivier, op een plaats waar die erg diep is en de stroom sterk (Exalto 1982, 43).

Ondanks zijn afwijzing van zelfdoding neemt Augustinus dit idee serieus, ook al omdat, zo er al één legitieme reden kon bestaan voor zelfdoding, dit wel de nobelste van alle redenen zou zijn:

Er blijft nog maar één enkele reden over (...) om een zelfmoord nuttig te achten: dat men vreest om, door genot verleid of door pijn geteisterd, tot zonde te vervallen. Maar als we deze reden willen accepteren, gaat de consequentie tenslotte worden dat men de mensen moet aansporen zich maar liever om het leven te brengen op het moment zelf dat het bad van de heilige wedergeboorte hen heeft gereinigd en zij vergiffenis voor al hun zonden hebben gekregen. Want het moment waarop alle zonden van het verleden zijn uitgewist is wel bij uitstek geschikt om zich tegen alle toekomstige zonden te beveiligen. En als het toelaatbaar is dat door een vrijwillige dood te doen, waarom dan maar niet liefst meteen?
(...) Wie meent dat hij het zo moet aanleggen en deze raad moet geven, noem ik geen dwaas maar een krankzinnige.
(...) Aangezien het zondig is [om iemand te adviseren tot zelfdoding over te gaan] is het zeker ook zondig zichzelf te doden. Als er immers één rechtmatige reden kon bestaan om dit vrijwillig te doen, bestond er ongetwijfeld geen rechtmatiger dan deze. Aangezien echter ook deze reden niet rechtmatig is, bestaat er dus geen enkele.
Augustinus, De civitate Dei, I.27. [vert. G. Wijdeveld, 80–1]

Iemand kan zijn waardigheid ook als verloren beschouwen wanneer deze niet door eigen zonde maar door de zonde van anderen is tenietgedaan. Het bekendste voorbeeld van eerverlies (en door de geschiedenis heen wel een van de meest schrijnende) is wanneer een vrouw zich door verkrachting van haar waardigheid, eer en heiligheid beroofd acht. In lijn met zijn visie dat het kwaad zit in een verkeerde gerichtheid van de menselijke wil, stelt Augustinus dat zowel zonde als reinheid een product is van de geest en niet van het lichaam. Dat iemand door slachtoffer te worden van verkrachting de eigen reinheid verliest, kan volgens hem geen zelfdoding rechtvaardigen, daar iemand immers alleen schuldig kan zijn aan iets waar men zichzelf actief in engageert, c.q. aan wat men zelf geestelijk toelaat (Gill 2006, 348–9). Als iemand het slachtoffer is van een misdaad, wordt men daarmee niet schuldig aan die misdaad; schuldig wordt men pas als men zich op basis van het gebeurde het leven neemt.

Een klassiek voorbeeld in kwestie is volgens Augustinus het verhaal van Lucretia. Lucretia is een vrouw die het slachtoffer is geworden van verkrachting. Zij acht zichzelf zozeer in haar waarde aangetast dat zij zichzelf van het leven berooft. Hiertegenover stelt Augustinus het voorbeeld van christenvrouwen die hetzelfde overkwam maar een andere keuze maakten dan Lucretia: zij zochten geen ontsnapping aan de criminele daden van een ander door zelf een misdaad te begaan:

Als dus Lucretia, omdat zij het slachtoffer van een echtbreker was geworden, ook zonder zelf echtbreekster te zijn, zichzelf het leven heeft genomen, is dat geen liefde tot de kuisheid, maar een zwakheid van schaamtegevoel. Zij schaamde zich namelijk over de schandelijke daad die een ander tegen haar, zij het ook niet met haar, had bedreven. En zij was een Romeinse vrouw, zeer begerig naar roem en daarom bevreesd dat men, wanneer ze bleef leven, van haar zou kunnen denken dat wat haar, toen ze nog leefde, met geweld was aangedaan, haar tot haar genoegen was aangedaan. Daarom meende zij die straf te moeten voltrekken om van haar gezindheid te getuigen voor de ogen van de mensen, aan wie zij haar geweten niet kon laten zien. Zij schaamde zich namelijk bij de gedachte dat ze voor medeplichtig aan het gebeurde zou worden aangezien, als ze geduldig de schande verdroeg die een ander haar had aangedaan.

De christenvrouwen hebben niet zo gehandeld. Na iets soortgelijks te hebben ondergaan zijn zij toch nog in leven, zonder de misdaad van een ander op zichzelf te hebben gewroken: aan de vergrijpen van anderen wilden zij geen eigen vergrijpen toevoegen; zij wilden niet, omdat de vijanden tegenover haar uit begeerlijkheid ontucht hadden bedreven, tegenover zichzelf uit schaamte doodslag bedrijven. Zij hebben in haar binnenste de roem van de kuisheid, het getuigenis van haar geweten. Zij hebben dat voor de ogen van hun God: verder gaat hun verlangen niet, nu zij geen andere mogelijkheid meer hebben om goed te handelen, want zij willen niet afwijken van het in Gods wet gegeven voorschrift door op een onschuldige wijze de aanstoot van de menselijke verdenking te vermijden.
Augustinus, De civitate Dei, I.19B. [vert. G. Wijdeveld, 71]

Reflectie

Te midden van deze citaten valt het op dat we bij de *patres* vrijwel geen verwijzingen naar ziekte of pijn als reden voor zelfdoding tegenkomen. In het Nieuwe Testament komen we – buiten Judas – zelfdoding onder christenen in het geheel niet tegen. Uit het complex aan medische en culturele factoren waar dit uit verklaard kan worden, belichten we hier in het kort twee aspecten.
Ten eerste kan gesteld worden dat ziekte en pijn in de Oudheid meer aanwezig waren dan tegenwoordig het geval is. Pijnstillers en anesthetica zoals wij die kennen, waren nog niet ontdekt. Een eerder citaat van Augustinus geeft impliciet aan dat het medische bedrijf het zonder pijnstilling moest doen ('Hij neemt zijn hand niet weg totdat hij heeft weggesneden als hij goed acht. Want die arts is wreed die naar een mens luistert en zijn wond én de ontbinding spaart' [Augustinus, *Toelichting op de Psalmen*, Ps. 34, 19]). Een ander citaat laat evenmin onduidelijkheid bestaan over de staat van de toenmalige geneeskunst:

Bij de meeste, ja vrijwel alle, zijn ook de behandelingen en de medicamenten weer kwellingen, zodat de mensen van de moordende pijnen alleen door pijnlijke middelen worden afgeholpen.
Augustinus, De civitate Dei, XXII.22 [Vert. G. Wijdeveld]

Natuurlijk hebben mensen ook in de Oudheid middelen ontdekt om lijden en pijn draaglijker te maken. In de Bijbel is bijvoorbeeld sprake van balsem en hysop. Maar in vergelijking met wat ons tegenwoordig ter beschikking staat, vallen dergelijke middelen waarschijnlijk toch in het niet. Hinderlijke en frequent voorkomende klachten als kiespijn of hoofdpijn konden niet door het innemen van een bij de drogist verkrijgbare pijnstiller worden geneutraliseerd. Pijn moet voor veel mensen een dagelijkse, niet of nauwelijks te verhelpen realiteit zijn geweest. Dat heeft naast nadelen wellicht ook dit voordeel: wie in het dagelijks leven regelmatig met pijn moet leven waar geen remedie tegen is, is misschien beter voorbereid wanneer zich onbehandelbare ernstige of chronische pijn aandient. Of het onderscheid tussen zieken en gezonden, patiënten en niet-patiënten even scherp was als tegenwoordig, mag dus worden betwijfeld. Mogelijk was de rol van patiënt één van de identiteiten die velen permanent met zich meedroegen, net als die van man of vrouw, buurman, dochter-van, of Romeins burger.

Een tweede factor is dat er in de Oudheid minder remedies tegen levensbedreigende ziekten waren en mensen relatief snel aan een fatale ziekte overleden. Epidemieën, kindersterfte, sterfte in het kraambed, ongelukken, bloedingen, het kon allemaal voor een 'sudden death' zorgen. Inmiddels is in westerse landen kanker bij eenderde van de mensen de doodsoorzaak. Het dramatische en vaak langdurige lijden dat door kanker wordt veroorzaakt weerspiegelt zich in de euthanasiecijfers in Nederland: bij tenminste 83 procent van de gevallen van euthanasie en hulp bij zelfdoding is de diagnose kanker (RTE 2010, 59). Het is niet onaannemelijk dat in de Oudheid aan iemands dood een korter ziekteproces voorafging dan tegenwoordig.

Dat neemt niet weg dat velen in de Oudheid ondraaglijke pijnen moeten hebben geleden. Het kan niet anders of men heeft gezocht naar en gesmeekt om middelen om die te verlichten. De kernvraag – de existentiële kwestie, zo men wil – lijkt voor de vroege kerk desondanks minder verband te houden met angst voor pijn dan met de angst dat ziekte en ondraaglijke pijn mensen tot vijanden van hun morele integriteit en hun eigen zielenheil maken. In situaties waarin een mens op extreme wijze lijdt, is het immers niet uitgesloten dat men gaat handelen op een wijze die ingaat tegen alles wat men voorheen voor waardig en integer had gehouden.
Bij die angst kan zelfs Augustinus zich iets voorstellen: hij noemt haar zelfs de enig overblijvende reden om aan zelfdoding te denken, al wijst hij haar af (Augustinus, De civitate Dei, I. 27).

De kloof met het huidige denken over euthanasie en hulp bij zelfdoding lijkt met dit alles groot te zijn. Weliswaar staat in Nederland, ondanks signalen dat een ruimere interpretatie van de euthanasiewet bezig is om op dit punt voor een kanteling te zorgen, het principe van beschermwaardigheid van leven nog recht overeind; die beschermwaardigheid geldt ook het leven dat aan kwaliteit heeft ingeboet en geldt ook bij mensen die niet verder willen leven. Levensbeëindiging door euthanasie of zelfdoding is daarom ook geen normaal handelen en geldt hooguit als een vorm

van te rechtvaardigen, maar nog altijd problematisch en uitzonderlijk handelen. Wel worden er op de regel steeds vaker uitzonderingen toegestaan: het aantal euthanasiegevallen is in Nederland in zes jaar tijd met 62 procent gestegen (RTE 2005; RTE 2010) en ook 2011 laat een voortgezette forse stijgingstendens zien. De redenen voor actieve levensbeëindiging bestaan in ondraaglijk en uitzichtloos fysiek lijden; daarbij komen inmiddels ook steeds meer gevallen waar het lijden existentieel, sociaal of biografisch is. En de afweging of die redenen in concrete gevallen ook een uitzondering op de regel rechtvaardigen, valt in toenemende mate onder de autonomie en de privacy van de patiënt.

Nogmaals: de kloof is groot. Je afvragen wat de *patres* voor boodschap voor onze tijd zouden hebben afgegeven lijkt niet pertinent te zijn, daar zij immers kinderen van hun tijd waren en wij degenen zijn die de reflectie over de ónze moeten voeren. Niettemin kan het van ons uit geen kwaad om ons af te vragen wat we van de vroege kerk op het gebied van het omgaan met een doodswens kunnen leren. In het verlengde van hoofdstuk 4 over de *patientia* zou dit het besef kunnen zijn dat ziekte, ouderdom en afhankelijkheid niet noodzakelijk het einde betekenen van iemands waardigheid en van zijn mogelijkheden tot het verkrijgen van deugdzaamheid. Zoals er slimme beurshandelaren bestaan die uitgerekend bij dalende beurskoersen de meeste winst boeken, kunnen ziektes soms – bijna ironisch – worden ingezet om wijsheid, mildheid, geduld en Godsvertrouwen te genereren. De focus van de *patres* is niet primair op de dikwijls ronduit ellendige omstandigheden maar op de wijze waarop de mens op die omstandigheden reageert. Die nadruk op de eigen verantwoordelijkheid is vele eeuwen later de reden waarom ook Kant zelfdoding afwijst.

Ten tweede is er ook aanleiding tot reflectie over de relatie tussen moed en het zelfgekozen levenseinde (zie ook hoofdstuk 4). In de Oudheid wordt de moed naar twee tegengestelde kanten geïnterpreteerd. De Stoa ziet het als een daad van moed om in het licht van grote tragiek de gifbeker te nemen. Augustinus polemiseert tegen die interpretatie en stelt dat de deugd van de moed dan juist wordt misbruikt. De *fortitudo* wordt door hem en andere *patres* veeleer genoemd samen met de *patientia*. Moed is voor hen ingeval van lijden de vastbeslotenheid om het niet op te geven en te blijven dulden. Zo bezien kan de polemiek van Augustinus tegen de Stoa voor de Nederlandse discussie over euthanasie en hulp bij zelfdoding ingeval van 'klaar met het leven' wellicht relevanter zijn dan het verschil in tijd en omstandigheden lijkt toe te staan.

Ook een derde aspect kan in dit verband genoemd worden: de volledige afwijzing van zelfdoding door de *patres* duidt op een onderliggende huivering om het lot in eigen hand te nemen. Nu kun je anno 2012 over die huivering sceptisch zijn: móet een mens niet vaak het leven in eigen hand nemen? Heb je daar misschien niet ook het recht toe? Is het 'aan de randen van het leven' niet ook rationeel om naar het einde te verlangen? Desondanks blijft ook ondanks die redenen de huivering een gegeven met morele relevantie. Het leven en de dood zijn in de beleving van velen zaken die je toevallen. Zoals we hieronder zullen zien hoeft de dood volgens de *patres* niet onder alle omstandigheden buiten de deur te worden gehouden. Bij Augustinus zagen we reeds dat wat hem betreft de dood geduldig mag worden verwacht; maar zij moet dan wel 'van elders' komen (Augustinus,

De civitate Dei, XIX.4. [vert. G. Wijdeveld, 946–7]). In de context van de moderne geneeskunde zou dit kunnen betekenen dat enerzijds actieve levensbeëindiging onwenselijk is, maar dat anderzijds het weigeren van een behandeling – denk aan het niet-inzetten van een antibioticum tegen een longontsteking, 'the old man's friend' – soms wel degelijk gerechtvaardigd kan zijn.
Dat brengt ons bij ons volgende, en laatste thema.

10 NBV. Bij velen bekend als 'Gij zult niet doden' en 'Gij zult niet doodslaan' in andere vertalingen.
11 Niet onbelangrijk is dat Augustinus leefde in de vijfde eeuw na Christus. In de eerdere eeuwen na Christus hadden Christenen een meer pacifistische inslag. (Van de Beek 2005 en van de Beek 2006).
12 Augustinus kent overigens niet het zelfstandige naamwoord maar alleen de omschrijving met werkwoorden zoals *si occidere* (dodelijk neerslaan) en *si perimere* (verwoesten).

6 Grenzen aan behandeling

Ondanks dat enkele auteurs uit de tijd van de vroege kerk feitelijk vrijwel alle geneeskunst afwijzen[13] en anderen de toenmalige geneeskunst wantrouwen vanwege haar vervlochtenheid met bijgeloof, beschouwen de meeste *patres* de kennis en kunde van artsen als een zegen van God. Een zegen hetzij nog voor de zondeval neergelegd in de goede Schepping, hetzij als genadegave om de negatieve gevolgen van zonde en ziekte tegen te gaan. (Zie ook hoofdstuk over ziekte en ziekenzorg.) Het nut van geneesmiddelen en de noodzaak van chirurgische ingrepen was in de vroege kerk breed geaccepteerd.

Dit betekent niet dat alle mogelijke interventies als vanzelfsprekend toegepast en ondergaan werden. Teksten van kerkvaders tonen diverse voorbeelden van een kritische houding, zowel onder artsen als onder patiënten. De *patres* lijken in dit opzicht de visie over te nemen van de Griekse arts Hippocrates (ca. 460–377 v. Chr.) die blijkens een citaat van Augustinus stelde dat, indien de dood toch zal intreden, in sommige gevallen een behandeling achterwege gelaten moet worden (zie citaat volgende bladzijde).

Soms wordt deze kritische houding vooral ingegeven omdat men vindt dat er een onevenredig groot vertrouwen op de geneeskunst gesteld wordt. Wanneer de geneeskunst de plaats gaat innemen van God (die immers ook wel als 'Geneesheer' of 'Arts der zielen' wordt aangeduid) wordt het middel erger dan de kwaal. Daarnaast is er twijfel of de mens wel weet wat er bij ziekten überhaupt aan de hand is. Zo zegt Origenes in zijn commentaar op het boek Spreuken:

> *Zo is het voor de mens onmogelijk die zaken te beschouwen en te begrijpen welke hem te boven gaan, bijvoorbeeld de genezing van kanker....*
> ***Origenes, Fragmenta in Proverbia 30, 15***

In het verlengde hiervan worden gelovigen niet alleen gewaarschuwd om teveel vertrouwen te stellen in de geneeskunst, maar ook om er te veel geld aan uit te geven. Dat dit voor kwam, blijkt uit het Nieuwtestamentische verhaal over een vrouw die haar hele vermogen aan artsen had uitgegeven maar niet beter geworden was; haar situatie was eerder verslechterd:

> *Onder hen was ook een vrouw die al twaalf jaar aan bloedverlies leed. Ze had veel ellende doorgemaakt door de behandeling van allerlei artsen, aan wie ze haar hele vermogen had uitgegeven zonder dat ze ergens baat bij had gehad; integendeel, ze was alleen maar achteruitgegaan.*
> ***Marcus 5: 25,26***

Gregorius van Nyssa waarschuwt dokters om ten koste van alles ongeneeslijk zieken te blijven behandelen:

> *...zij die schijnbaar ongeneeslijke patiënten genezen, moeten zich niet wagen aan de toediening van allerlei geneesmiddelen omdat noch de kosten, noch het nut voor de zieken vaststaan, noch zeker is dat het hen als verdienste kan worden aangerekend.*
> ***Gregorius van Nyssa, Contra Eunomion 1***

Behalve voor de kosten van een behandeling en voor de inspanningen die mensen zich getroosten, heeft Gregorius ook aandacht voor het te verwachten resultaat van een behandeling en de eventuele kans op verslechtering van de situatie:

> *Ja, het gebeurt zelfs maar al te vaak dat dergelijke verdiensten voor de mensen verergering van hun conditie brachten; want zieken, vooral zij die tot de drempel van de dood zijn genaderd, gaan sneller dood wanneer men krachtige geneesmiddelen toedient.*
> ***Gregorius van Nyssa, Contra Eunomion 1***

Augustinus beschrijft het voorbeeld van Innocentia, een vrouw uit hooggeplaatste kringen, die aan borstkanker lijdt. Hoewel het in die dagen gebruikelijk is om de aangedane lichaamsdelen weg te snijden, besluit deze vrouw, op advies van een bevriende arts, niet tot de ingreep over te gaan. Op die manier zou ze naar verwachting wat langer leven dan wanneer gesneden zou worden:

> *In datzelfde Carthago leed Innocentia, een bijzonder godsdienstige vrouw, tot de hoogste kringen van de stad behorend, aan borstkanker, iets waartegen volgens de artsen geen geneesmiddelen baten. Doorgaans snijdt men dus ofwel het gezwel weg en wordt het lichaamsdeel waar de ziekte begint van het lichaam gescheiden; ofwel men handelt volgens een aan Hippocrates toegeschreven stelregel en laat iedere behandeling achterwege, om aldus de patiënt wat langer in leven te laten blijven; de ziekte heeft echter wel, vroeg of laat, de dood ten gevolge.[14]*
> *Toen Innocentia dit van een ervaren, met haar familie zeer bevriende arts had gehoord, had zij zich verder alleen nog maar tot God gewend en Hem om hulp gebeden. Bij het naderen van het Paasfeest kreeg zij toen in een droom de aanmaning, oplettend toe te kijken bij het doopbekken aan de vrouwenkant en te zorgen dat de eerste pasgedoopte die op haar toe zou komen haar zieke plek met het teken van Christus merkte. Zij deed dit en aanstonds volgde de genezing. De arts die haar geraden had maar van iedere behandeling af te zien als ze wat langer wilde leven, onderzocht haar vervolgens en stelde vast dat zij volkomen*

gezond was. Omdat hij voordien bij een soortgelijk onderzoek had vastgesteld dat zij aan die ziekte leed, vroeg hij haar, heftig benieuwd, wat zij er wel aan gedaan had. Hij wilde – zo moet die vraag begrepen worden – graag het geneesmiddel leren kennen waarmee het voorschrift van Hippocrates kon worden weerlegd. Toen hij van haar gehoord had wat er was gebeurd, kwam er in zijn stem en gelaatsuitdrukking iets dat op geringschatting leek, zodat de vrouw al bang werd dat hij de een of andere smadelijke opmerking tegen Christus ging uitbrengen. Maar hij gaf, naar verluidt, op hoffelijke en vrome toon dit antwoord: 'Ik dacht dat u me iets bijzonders zou vertellen.' En toen de vrouw daardoor onthutst raakte, voegde hij er meteen aan toe: 'Wat is er voor bijzonders aan, dat Christus kanker heeft genezen? Hij heeft wel iemand die vier dagen dood was ten leven gewekt!'

Toen ik dit hoorde, ergerde het mij hevig dat een zo geweldig groot wonder, in die grote stad en met een echt niet onbekend persoon gebeurd, zo onbekend bleef. Ik vond daarom dat ik er haar over moest onderhouden en er haar min of meer een reprimande over moest geven. Zij antwoordde mij dat ze er niet over had gezwegen, maar toen ik daarop aan de dames, die ze als haar beste vriendinnen juist bij zich had, de vraag stelde of zij er voordien al van geweten hadden, antwoordden ze dat ze er volstrekt onkundig van waren geweest. 'U ziet wel', zei ik toen, 'wat uw niet-zwijgen betekent! Zelfs uw beste vriendinnen hier horen er dan niet van.' En omdat ik maar in het kort bij haar geïnformeerd had, heb ik toen gezorgd dat zij ten aanhoren van die vriendinnen, die er zeer verbaasd over waren en God verheerlijkten, alles nog eens stuk voor stuk vertelde, zoals het gebeurd was.

Augustinus, De Civitate Dei, XXII.8,3 [vert. G. Wijdeveld, 1142]

Het is dus niet zo dat Augustinus het afzien van behandelen verwerpt; hij spreekt over de arts als een deskundig mens ('peritus'). Zijn kritiek richt zich er slechts op dat naar zijn mening Innocentia meer van haar wonderlijke genezing had moeten getuigen.

Reflectie

Eerder omschreven wij de visie van de *patres* op *actieve* levensbeëindiging als deontologisch: houd je aan je plicht, hoe goed de redenen ook kunnen zijn om er een uitzondering op te maken. Wat betreft 'doorbehandelen' is er van een categorische regel geen sprake. Nergens is sprake van een plicht om een medische behandeling te ondergaan. Nergens wordt de suggestie gewekt dat het afzien van een behandeling impliciet een keuze voor de dood is. Weliswaar benadrukken de *patres* dat geneeskunst een door God gegeven zegen is, maar weigering van een behandeling staat niet gelijk met het weigeren van een gave van God. Dit is des te relevanter, daar in de Nederlandse euthanasiediscussie aan het eind van de vorige eeuw actieve levensbeëindiging en niet-behandelen enige tijd in één adem als 'actieve en passieve euthanasie' te boek stonden (vgl. Samen op Weg Kerken 1988, 9). De Nederlandse wet heeft deze weeffout in 2001 inmiddels hersteld – euthanasie is beperkt tot actief ingrijpen – maar in de volksmond geldt desondanks ook afzien van een behandeling nogal eens als 'euthanasie'.

Eijk (1987, 90) wijst er in dit verband overigens op dat levensverkorting door een eventuele weigering van de behandeling mede daarom geen onderwerp van discussie was omdat de impact van de geneeskunst op levensbedreigende ziekten nog maar zeer gering was. Volgens Atkinson en Field (1995, 95) was dat overigens anders voor de meer alledaagse kwalen. Zij maken nadrukkelijk onderscheid tussen de zogenoemde buitengewone en gewone middelen. Onder deze laatste vallen behandelingen en middelen die een redelijke kans op verbetering bieden en verkregen kunnen worden zonder onmatige kosten, pijn of ongemak. Zowel de zieke als de arts zijn gehouden om de gewone middelen voor herstel aan te wenden. Patiënten en artsen zijn daarentegen niet verplicht om te allen tijde buitengewone middelen aan te wenden.

In het Nederlandse recht en de medische ethiek hebben patiënten een fundamenteel en verreikend recht om een behandeling te weigeren, zelfs als het om een levensreddende behandeling gaat die ook nog eens een grote kans op succes biedt. Dat recht kan dan (en slechts dan) worden opgeschort als duidelijk is dat iemand zichzelf door te weigeren grote schade toebrengt én er bovendien twijfels bestaan aan zijn of haar wilsbekwaamheid.

In de praktijk wordt in Nederland wel van de 'behandelimperatief' gesproken. Daarvan spreken we als (bijna) elke kans op reëel succes automatisch leidt tot een behandelbeslissing, tenzij een behandeling ernstige gezondheidsrisico's met zich meebrengt of leidt tot zeer hinderlijke bijwerkingen. Tegenover geredde mensenlevens en verbeterde kwaliteit van leven staat ook veel gerekt, zinloos lijden bij kwetsbare ouderen. Die geneigdheid om te behandelen kan ten dele worden verklaard uit het feit dat dokters tot voor kort überhaupt niet veel konden uitrichten als een levensbedreigende ziekte zich aandiende. Iedere kans om dat wél te doen werd bijna per definitie aangegrepen. Zij heeft zeker ook te maken met het besef dat 'nooit geschoten altijd mis is'.

Door de intussen exponentieel toegenomen mogelijkheden om aandoeningen te behandelen (met wisselende effecten) is de keuze er niet makkelijker op geworden. Dát mensen aan ernstige aandoeningen lijden en daaraan overlijden, en dat zij hoge of juist lage risico's hebben op een steeds beter begrepen areaal aan aandoeningen, is door de toegenomen (genetisch-)diagnostische mogelijkheden – denk aan de ontwikkeling van het 'duizend dollar genoom' – alleen maar duidelijker geworden. Het wordt steeds gebruikelijker dat iemand al ruim voordat zich de eerste symptomen aandienen, te horen krijgt dat hij een ernstige ziekte onder de leden heeft of een aanzienlijke kans daarop heeft. Die kennis dwingt tot een beslissing: wíl ik al die kennis wel horen, moet ik gezonder gaan leven, ga ik me al vroegtijdig medisch laten behandelen, of wacht ik maar liever af tot de nood aan de man is? Hoe iemand die keuze maakt, is afhankelijk van zaken als karakter, leefstijl, budget en levensbeschouwing. Maar dát een mens niet alles kan weten, en dat hij de moed moet kunnen opbrengen om inzake diagnostiek, preventie en behandeling een streep te trekken, staat buiten kijf (cf. Boer, Graafland *et al* 2012).

De Duitse theoloog Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) spreekt in zijn boek *Widerstand und Ergebung* over autonomie. Vanuit een nazi-gevangenis geeft hij in dit boek een indrukwekkende analyse van de moderne mens en diens relatie tot

cultuur, kerk en godsdienst. Volgens Bonhoeffer is de moderne autonomie (*Mündigkeit*) iets wat een mens niet alleen wenst, maar wat hem ook bijna noodgedwongen overkomt:

> *De mens heeft geleerd in alle belangrijke vragen er zelf uit te komen zonder gebruikmaking van de 'werkhypothese: God'. Zo wordt duidelijk dat alle dingen ook zonder 'God' wel hun loop hebben; en dat zelfs net zo goed als voorheen.*
> ***Bonhoeffer 1980, 158–9***

De moderne geneeskunde levert een groeiend aandeel aan die autonomie (vgl. ook de reflectie aan het eind van de hoofdstukken 4 en 5). We moéten immers wel beslissen om niet te weten, te voorkomen en te behandelen daar onze autonomie anders onder haar eigen gewicht zou bezwijken. In dat licht bezien is het wellicht alsnog relevant dat sommige *patres* rekening houden met het te verwachten effect versus de risico's van de behandeling. Zij bepleiten dus geen categorische plicht tot doorbehandelen en houden oog voor factoren als de kosten, het te verwachten effect en de risico's van een behandeling.

13 Dit afwijzen komt alleen voor in de marge van de kerk bij hen die verwant zijn aan stromingen die de kerk met kracht heeft afgewezen, zoals de gnostiek.

14 Op dit punt kan men met het Latijn twee kanten op. De brontekst luidt: 'Aut ergo praecidi solet, et a corpore separari membrum ubi nascitur; aut, ut aliquanto homo diutius vivat, tamen inde morte quamlibet tardius adfutura, secundum Hippocrates, ut ferunt, sentiam omnis est amittenda curatio'. Eijk vertaalt: 'Men pleegt wel te opereren en het lichaamsdeel te amputeren waarin het gezwel is ontstaan. De dood zal echter toch intreden, zij het later, zodat de mens hooguit iets langer leeft. Daarom moet, naar men zegt volgens het oordeel van Hippocrates, elke vorm van behandeling achterwege worden gelaten.' (Eijk 1987, 90). Waar Wijdeveld dus, vrij vertaald, leest 'bij onafwendbare dood niet meer snijden', leest Eijk 'als snijden alleen maar dood versnelt, dan niet snijden.' E.e.a. is uiteraard niet zonder ethische relevantie.

7 Levensbeëindiging bij het beginnende leven

Een actuele medisch-ethische vraag die ook in de vroege kerk speelt, is die naar de toelaatbaarheid van levensbeëindiging bij pasgeboren en ongeboren kinderen. Veel van de teksten van kerkvaders die handelen over levensbeëindiging bij pasgeboren en ongeboren kinderen hebben een apologetische stijl. Het onderwerp wordt dan ook vooral aangesneden als 'tegenaanval' tegen valse beschuldigingen die in die tijd tegen de christenen worden ingebracht.

Een van de nieuwe geloofsoefeningen in de vroege kerk is het door Christus ingestelde Heilig Avondmaal, bedoeld als nagedachtenis aan Hem voor degenen die Hem willen volgen. Voor veel buitenstaanders hangt hier in die tijd een mystieke sluier omheen, één die een welkome basis vormt voor geruchten, roddels en beschuldigingen. In een verwijzing naar de symbolen van het brood (het lichaam van Christus) en de wijn (Zijn vergoten bloed) beschuldigt men christenen ervan dat zij bij de viering van het Heilig Avondmaal kinderen slachten, hun vlees eten en hun bloed drinken.

Een gebruikelijke betoogtrant in die tijd is om niet alleen de beschuldigingen te ontkennen en de waarheid met argumenten naar voren te brengen, maar ook om misstanden bij de beschuldigers aan de kaak te stellen. Een voorbeeld van zo'n soort pleidooi vinden we bij Minucius Felix (wiens auteurschap ergens valt tussen 150 en 270 n. Chr.). Als hij voor de in een discussie verwikkelde christen Octavius opkomt, stelt hij dat 'het verhaal over christenen die het bloed drinken van de kinderen die zij vermoord hebben, onbeschaamde lasterpraat is'.[15] Maar, zo zegt Felix:

> *[juist] de heidenen stellen hun pasgeboren kinderen bloot aan de elementen en hun ongeboren kinderen vernietigen zij door wrede abortus. [...] En nu wens ik diegene [onder u] te ontmoeten die zegt of gelooft dat onze inwijding als christen plaatsvindt door het slachten en het bloed van een kind. Denkt u dat het mogelijk is voor zo'n teder, klein lichaampje om zulke fatale wonden te ontvangen? En denkt u dat het voor iemand mogelijk is dat nieuwe bloed van een pasgeborene te ver-*

gieten, te laten stromen en te verspillen, [bloed] van een mens die nog maar net is ontstaan? Niemand kan dit geloven, behalve wie het durft te doen.

U intussen stelt uw nakomelingen de ene keer bloot aan de wilde dieren en vogels, de andere keer laat u ze door wurging een ellendige dood sterven. Sommige vrouwen doven de bron van de toekomstige mens in hun ingewanden uit door het drinken van medische preparaten, en plegen dus al moord op hun verwanten vóórdat zij hen ter wereld brengen. En deze dingen komen zeker voort uit jullie leer over de goden. Want Saturnus stelde zijn kinderen niet bloot [aan de dieren], maar verslond hen zelf.

In werkelijkheid is het volgens Felix voor christenen:

...verboden om te zien of te horen van moord; en wij houden ons zelfs zo ver van menselijk bloed, dat we zelfs het bloed van eetbare dieren in ons voedsel vermijden.
Minucius Felix, Octavius, 30

Ook Athenagoras van Athene (ca. 133–190 n. Chr.) gaat in tegen de geuite beschuldigingen (Maguire en Burtchaell 1998, 594). Hoe kunnen christenen van kindermoord beschuldigd worden, zo betoogt hij, als ze niet eens de spelen willen bijwonen waar mensen als gladiatoren of door de wilde dieren omkomen? Voor christenen, aldus Athenagoras, staat het toekijken bij een moord gelijk aan het begaan van die moord. Hij vervolgt:

Wij noemen het moord en zijn er van overtuigd dat vrouwen die middelen gebruiken en abortus bewerkstelligen, daarvoor verantwoording moeten afleggen voor God. Hoe zullen we dan zelf moordenaars genoemd worden? Want het past niet bij dezelfde persoon om een foetus in de baarmoeder als een geschapen wezen te beschouwen en dus als voorwerp van Gods zorg om het, wanneer het tot het leven [buiten de baarmoeder] is ingegaan, vervolgens te doden. Of om aan de ene kant het kind niet te vondeling te leggen omdat degenen die hen wel weigeren te verzorgen zich schuldig maken aan kindermoord, en aan de andere kant het kind wanneer het is grootgebracht te vernietigen.
Athenagoras van Athene, Legatio pro christianis, 35

Levensbeëindiging bij pas- en ongeborenen in de Klassieke Oudheid

Zoals gezegd: christenen verdedigden zich door de positie van de beschuldiger ter discussie te stellen. De vraag is dus niet zonder relevantie in hoeverre levensbeëindiging bij pasgeborenen en ongeborenen voorkwam in de Oudheid en hoe de vroege kerk zich daartoe verhoudt. Rodney Stark beschrijft in zijn sociologische studie van de vroegchristelijke kerk dat de Grieks-Romeinse wereld veel meer mannen dan vrouwen telde. De vrouw-man verhouding was 1:1,4. Zulke extreme sekseverhoudingen kunnen alleen maar zijn ontstaan als er 'geknoeid werd met het menselijk leven' (Stark 1998, 107). Het te vondeling leggen van ongewenste meisjesbaby's en mismaakte jongensbaby's was legaal, moreel aanvaard en vormde een wijdverbreid gebruik in alle sociale klassen in de Grieks-Romeinse wereld. In grote families werd

praktisch nooit meer dan één dochter grootgebracht, zo blijkt uit de analyse van inscripties van zeshonderd families, waarvan er slechts zes meer dan één dochter hadden opgevoed.

De Duitse antropologisch onderzoeker van de vroege kerk Ullrich Volp trekt vergelijkbare conclusies. Bijna alle Romeinse echtparen waarvan het aantal kinderen bekend is, hadden niet meer dan drie kinderen. Hoe slaagden deze families daarin? Andere samenlevingen met een vergelijkbare hygiënische, geneeskundige en economische levensstandaard hadden beduidend hogere aantallen kinderen. Volgens Volp werd dit lage aantal kinderen hoofdzakelijk op drie wijzen gerealiseerd: het gebruik van anticonceptiemiddelen, zwangerschapsafbreking en kinderverlating (Volp 2006, 271–276).

Abortus provocatus

In het Romeinse rijk in de eerste eeuwen n. Chr. was men in het algemeen redelijk op de hoogte van de biologie van de voortplanting. Om te beginnen kende men een groot aantal methoden voor anticonceptie. Zo aten vrouwen bepaalde kruiden en vruchten, zoals wortel, om de vruchtbaarheid te verminderen. Verder werden middelen in de vagina aangebracht om sperma te doden of de weg naar de baarmoeder te blokkeren. Er werden onder meer zalfjes, honing en kussentjes van zachte wol ingebracht. Geitenblazen en de magen van ongeboren lammeren dienden als condooms. Deze vorm van anticonceptie was alleen voor de allerrijksten weggelegd. Populairder waren vormen van seksuele omgang die voorkwamen dat sperma de vagina kon bereiken. Tenslotte was er een keur aan bijgelovige middelen om zwangerschap te voorkomen, zoals het dragen van amuletten om de enkel (Stark 1998, 130). Vrijwel al deze methoden hadden een – in moderne ogen – bedenkelijke effectiviteit.

Nu was het gebruik van anticonceptiva natuurlijk problematisch in een tijd waarin het om uiteenlopende redenen wenselijk was om veel nakomelingen te hebben, vanwege de hoge kindersterfte, de afwezigheid van sociale voorzieningen voor ouderen, onkunde over de biologische status van zaad- en eicellen ('is een mannelijke zaadcel niet al een mensje?') en religieuze motieven. Deze en andere bezwaren tegen anticonceptie gingen *a fortiori* op als het ging om het afbreken van zwangerschappen.

In de klassieke literatuur uit de tijd van de vroege kerk wordt een verbazingwekkend aantal abortustechnieken beschreven. De meest effectieve methoden waren tevens de gevaarlijkste. Een abortus had vaak tot het gevolg dat de vrouw zelf het leven liet of dat zij onvruchtbaar raakte. Een veelvoorkomende methode was dat een vrouw een net niet fatale dosis gif innam om zo een miskraam teweeg te brengen. In veel gevallen stierf dan zowel de moeder als de foetus. Een andere methode behelsde het inbrengen van verschillende giffen in de baarmoeder om de foetus te doden. Ongelukkigerwijs kwam de dode foetus vaak niet los, waardoor de vrouw in dat geval overleed tenzij direct een levensgevaarlijke operatie werd uitgevoerd. Bij de meest toegepaste chirurgische methoden werden naalden, haken en messen gebruikt. Tertullianus beschrijft rond 200 n. Chr. het abortusinstrumentarium van Hippocrates:

Om te beginnen bevat dit een buigzaam instrument om de baarmoeder mee te openen en open te houden. Verder een ringvormig mes waarmee de ledematen in de baarmoeder in stukken worden gesneden, heel voorzichtig maar doelgericht. Ten slotte een hulpstuk dat bestaat uit een stompe of bedekte haak. Hiermee wordt de gehele foetus met geweld naar buiten getrokken. Ook is er een koperen naald of spijker om de dood te bewerkstelligen.
Tertullianus, De anima, 25

Nu staat Hippocrates bepaald niet als een voorstander van abortus te boek. In de van hem uit de 5e eeuw voor Christus overgeleverde artseneed belooft de arts nadrukkelijk dat hij een zwangere vrouw geen vruchtafdrijvend middel zal verstrekken. Dat er in de traditie van Hippocrates desondanks technieken bekend zijn om een ongeboren vrucht uit de baarmoeder te verwijderen, heeft naar alle waarschijnlijkheid te maken met de mogelijkheid dat een vrucht tijdens de zwangerschap spontaan overlijdt.

De beroemde Romeinse arts Aulus Cornelius Celsus (ca. 25 v. Chr. tot ca. 50 n. Chr.) schrijft in *De medicina* (7, 29) uitgebreid over abortus. Uit de plastische beschrijving kunnen we concluderen dat het hier niet om incidentele handelingen uit wanhoop en onkunde ging, maar om een goed doordachte en ontwikkelde medische techniek. Nog duidelijker worden de aard en de omvang van zwangerschapsafbrekingen in de Grieks-Romeinse wereld als we ons realiseren dat in de meeste gevallen niet de vrouw zelf, maar de man besliste over de abortus (Stark 1998, 129). Mannen hadden zelfs een recht om een vrouw in hun huishouden te verplichten om abortus te ondergaan. De Romeinse *Lex duodecim tabularum* ('Twaalf tafelen'), het oudst bekende Romeinse wetboek dat rond 450 v. Chr. is ontstaan, spreekt over overtredingen door echtgenoten die hun vrouw zonder goede reden een abortus laten ondergaan. Maar er wordt geen vermelding gemaakt van boetes of andere straffen.

Belangrijke Griekse filosofen delen deze opvattingen. Opmerkelijk is bijvoorbeeld dat niemand minder dan Plato abortus of levensbeëindiging na geboorte verplicht stelt voor alle vrouwen die na hun veertigste zwanger worden:

Een vrouw is te beginnen met haar twintigste jaar tot aan haar veertigste bevoegd om voor de maatschappij kinderen voort te brengen, en een man om kinderen te verwekken vanaf het moment dat hij bij de lichamelijke training zijn hoogste sprintsnelheid heeft bereikt tot aan zijn vijfenvijftigste jaar.
(...) Dus als iemand die die leeftijd nog niet bereikt heeft of al gepasseerd is, zich inlaat met het verwekken van kinderen in de gemeenschap, moeten we dat ongetwijfeld beschouwen als een zeer ernstige overtreding (...).
We geven de mensen alle vrijheid om seksuele omgang te hebben met wie ze maar willen, maar niet dan nadat we iedereen op het hart hebben gedrukt zijn uiterste best te doen liefst geen enkel embryo – als dat mocht ontstaan – ter wereld te brengen of in geval van overmacht zich in elk geval te realiseren dat zo'n kind niet grootgebracht kan worden.
Plato, Politeia, V [Vert. Koolschijn, 126–7]

Maar vrouwen gaan in die tijd ook uit eigen beweging over tot het aborteren van hun ongeboren kinderen. Zo wordt er onder bisschop Callistus melding gemaakt van de gewoonte van sommige welgestelde vrouwen om een seksuele verhouding te onderhouden met mannen van lagere klassen en eventueel zelfs slaven. Hippolytus van Rome (170–235 n. Chr.) hekelt in zijn Φιλοσοφούμενα (ook wel: *Brief tegen de ketterijen*) deze praktijk, mede vanwege de abortussen die daarvan het gevolg zijn:

Vrouwen, die doorgaan voor gelovig, nemen hun toevlucht tot middelen die onvruchtbaarheid veroorzaken en binden hun onderbuik strak af zodat zij de ontvangen vrucht aborteren, omdat ze geen kind willen van een slaaf of iemand uit een lagere klasse, vanwege hun familie-eer of omwille van het behoud van hun rijkdom.
Hippolytus van Rome, Refutatio omnium haeresium, 9,12.25

Ook Tertullianus hekelt zowel de wreedheid van de middelen waartoe vrouwen hun toevlucht nemen om te voorkomen dat hun zwangerschap openbaar komt, alsook het losbandige leven dat hierdoor in de hand wordt gewerkt:

Wat een onverschrokken handelingen zal zo iemand wagen met haar baarmoeder, uit vrees om ook nog ontmaskerd te worden als moeder! God weet hoeveel kinderen Hij gedurende de zwangerschap heeft geholpen tot zij volgroeid waren en gezond en wel werden geboren, nadat ze lange tijd waren bestreden door hun moeders! Zulke maagden worden steeds zwanger met het grootste gemak.
Tertullianus, De velandis virginibus, 14

Omdat moord nu eenmaal is verboden, is het voor ons ook ongeoorloofd om de conceptus [zeer jonge vrucht] te vernietigen gedurende de periode dat het bloed in een mens wordt gevormd. Het voorkomen van de geboorte staat gelijk met een vroege moord. En het maakt niet uit of iemand het leven beëindigt dat al is geboren, of het leven verstoort dat zich nog ontwikkelt om te worden geboren.

Dan volgen woorden die een niet te onderschatten betekenis hebben gehad in het kerkelijk denken over de status van het embryo. We zullen er later in dit hoofdstuk nog uitgebreider over komen te spreken:

*Het is al een mens, die het zal worden (*homo et qui est futurus*). Ook elke vrucht is al in het zaad.*[16]
Tertullianinus, Apologeticum 9 [Cf. Eijk 1997]

Kinderverlating

In de Oudheid kwam het veel voor dat een ongewenst kind te vondeling werd gelegd. In dat geval kon het kind worden meegenomen door iemand die het wel wilde grootbrengen. In een aantal gevallen profiteerden de adoptieouders van de adoptie door het kind later voor de slavernij of de prostitutie te verkopen (Volp 2006,

278). In veel gevallen vielen te vondeling gelegde kinderen ten prooi aan de elementen of aan de wilde dieren of vogels. Uit een brief van ene Hilarion aan zijn vrouw Alis, die dateert uit het jaar 1 v. Chr., blijkt hoe makkelijk er door sommigen gedacht wordt over het 'zich ontdoen' van pasgeboren meisjes:

> *Weet dat ik nog steeds in Alexandrië ben. En maak je geen zorgen als iedereen terugkomt en ik in Alexandrië blijf. Ik vraag en smeek je goed op onze babyzoon te passen. Zodra ik mijn loon heb gekregen, zal ik het je sturen. Als je van een kind bevalt voor ik terug ben, houd het dan als het een jongen is en als het een meisje is, ontdoe je er dan van. Je schreef me: 'vergeet me niet'. Hoe zou ik je kunnen vergeten. Ik smeek je, maak je geen zorgen.*
> ***Geciteerd in Stark 1998, 107***

Hoewel het hier gaat om een brief uit het begin van onze jaartelling bleef dit patroon volgens Stark onder heidenen tot ver in het christelijke tijdperk bestaan (Stark 1998, 107).

Kritiek van de *patres*

Diverse kerkvaders roeren zich om zowel christenen als niet-christenen te waarschuwen voor de praktijken van levensbeëindiging bij ongeboren en pasgeboren kinderen en het te vondeling leggen van baby's. Zo bekritiseert Justinus Martyr het te vondeling leggen van kinderen:

> *Ons is verder geleerd – opdat wij geen onrecht en zwaar vergrijp zouden begaan – dat het slecht is pasgeborenen te vondeling te leggen. Allereerst, omdat wij zien dat men ze allen aan ontucht prijsgeeft, niet alleen de meisjes, maar ook de jongens. (...) Aan de andere kant zijn wij er beducht voor, dat misschien enkele van de te vondeling gelegde kinderen nergens onderdak vinden. Het gevolg is dat ze omkomen en wij de moordenaars zijn.*
> ***Justinus, Apologia I. 27, 1; 29, 1 [Cf. Bartelink 1986]***

Soms schuwen de *patres* het cynisme niet. Zo spot Clemens van Alexandrië met de gewoonte van rijke vrouwen om exotische vogels en hondjes te houden terwijl ze zich volgens hem met het grootste gemak ontdoen van hun ongeboren en pasgeboren kinderen:

> *Maar zij die beschaafder zijn, houden Indiase vogels en Perzische pauwen, liggen te kijken naar schepsels met een kuif, ze spelen met saters en scheppen een behagen in monsters. (...) Zij zien de kuise weduwe die veel meer waard is dan een Melitaans hondje over het hoofd en kijken met wantrouwen naar een eerlijke oude man die volgens mij mooier is dan een voor geld gekocht monster. Terwijl ze papegaaien en wulpen onderhouden, zorgen ze niet voor weeskinderen. Zij leggen kinderen die in hun huis geboren worden te vondeling en nemen de jongen van vogels in huis. Ze verkiezen onredelijke boven redelijke wezens. Ze zouden moeten zorgen voor oude mensen met een ingetogen levenshouding, die naar mijn mening fraaier zijn dan apen en in staat zijn om betere geluiden voort te brengen dan nachtegalen!*
> ***Clemens van Alexandrië, Peadagogus 3,4***

Natuurlijk onderkennen ook de *patres* dat er situaties zijn waarin beëindiging van het leven van het ongeboren kind onontkoombaar kan zijn. Een voorbeeld is wanneer door een verkeerde ligging van de foetus het leven van de moeder in gevaar komt. Tertullianus spreekt hier van een 'wrede noodzaak':

> *Door een wrede noodzaak wordt een baby soms ter dood gebracht terwijl hij nog in de baarmoeder is, als hij de bevalling verhindert doordat hij scheef ligt in de opening van de baarmoeder en zijn moeder doodt als hij niet zelf sterft.*
> ***Tertullianus, De anima, 25***

De afwijzing van abortus in de vroege kerk vormt in de eerste eeuwen kerkbreed een van de waarmerken van de zuivere christelijke moraal. Het is geen leerstuk van één school of nationaliteit, geen onderwerp waarover je van inzicht kunt verschillen; het is de koers van de vroegchristelijke kerk en wie op welke manier ook meewerkt aan abortus, wordt niet als een echte volgeling van Christus beschouwd (Maguire en Burtchaell 1998, 595).

In hun betoog tegen de praktijk van kindverlating en abortus bedienen de kerkvaders zich van diverse argumenten. Allereerst verwijzen zij naar het verbod in de Bijbel en andere apostolische geschriften op het doden van mensen. Sommige van de *patres* verwijzen naar de gevolgen van het te vondeling leggen. Anderen bespreken de vraag of ongeboren kinderen personen zijn, c.q. de vraag vanaf welk moment er sprake is van een menselijke ziel. De *patres* spreken zich ook uit over de levenswaardigheid van misvormde kinderen. Bijzonder zijn, tenslotte, de argumenten waarbij aandacht wordt gevraagd voor de gevolgen van het doden of te vondeling voor de *daders*. We gaan deze argumenten hier langs.

1 'Niet doden' als bijbels gebod

De vroege kerk beargumenteert haar afwijzing van abortus op basis van de plicht om je te ontfermen over het zwakke en dat te beschermen. Vanuit die gedachte dragen christenen speciale zorg voor het leven en welzijn van slaven, vijanden, vrouwen, jonge kinderen en ongeboren of pasgeboren baby's. Om het belang van de zorg voor het on- en pasgeborene te benadrukken, grijpt men in de christelijke kerk onder andere terug op de Bijbel en aanverwante geschriften als bron van het gebod om goed te doen aan de naaste en niet te doden. De *Didachè*, ofwel de Instructie van de Twaalf Apostelen – die geldt als het oudste christelijke document na het Nieuwe Testament – spreekt over de plicht om het on- en pasgeborene te beschermen. Door een aan de Tien Geboden analoge stijl te gebruiken benadrukt de *Didachè* het fundamentele karakter van deze plicht:

Gij zult geen moord begaan, gij zult niet echtbreken, gij zult geen overspel doen, gij zult geen toverkunst bedrijven, gij zult geen kind doden door abortus, of een pasgeborene doden, gij zult niet begeren de bezittingen van uw naasten...
Didachè 2, 2–3

In een door Clemens van Alexandrië aan Barnabas, één van de metgezellen van de apostel Paulus, toegeschreven brief[17] (rond 130 n. Chr.) klinkt een waarschuwing tegen abortus:

Hebt uw naasten lief als uzelf. Pleeg geen abortus, dood geen pasgeborene. Trek uw hand niet af van uw zoon of dochter, maar leer ze van jongsaf de Heer te vrezen.
Barnabas, Επιστολή Βαρνάβα***, 19 [Vert. Klijn]***

Clemens van Alexandrië gaat nog verder. Volgens hem komt de ongeboren foetus de 'hoogste eer' toe die een mens in zijn leven kan bereiken. Onbedorven door zonden heeft deze de hoogste mate van heiligheid, die voor Clemens synoniem is met gnosis, dus staat het er in dat opzicht met het ongeboren leven het beste voor (Volp 2006, 288–9).

2 Gevolgen te vondeling leggen

Op welke schaal ten tijde van de vroege kerk kinderen te vondeling werden gelegd, is niet duidelijk. Gezien de onbetrouwbare en schaarse voorbehoedsmiddelen en de vele risico's van abortus in met name armere kringen lijkt het in elk geval om een meer dan incidenteel verschijnsel te gaan. Velen hoopten dat hun kind door anderen zou worden opgevoed en betere kansen zou krijgen. Justinus Martyr (100/114–ca. 165 n. Chr.) veroordeelt gezien de schadelijke bijeffecten het te vondeling leggen in niet minder scherpe bewoordingen dan die waarbij men het doden van kinderen afwijst:

Wat ons betreft, men heeft ons geleerd dat het verlaten van pasgeboren kinderen hoort bij slechte mensen. Wij hebben dit geleerd opdat we niemand schade zouden toebrengen en opdat we niet tegen God zouden zondigen. Ten eerste zien we dat bijna alle kinderen die te vondeling worden gelegd (niet alleen de meisjes maar ook de jongetjes) worden bestemd voor de prostitutie. Zoals [...] de ouden kuddes van runderen, geiten, schapen of grazende paarden fokten, zien we dat u nu kinderen grootbrengt voor alleen dit schandelijke doel.
Justinus Martyr, Apologia I, 27

Ruim een eeuw later gaat ook Lactantius in op het verschijnsel dat pasgeboren kinderen te vondeling worden gelegd:

Wat zijn het voor mensen die door een valse vroomheid worden gedwongen om hun kinderen te verlaten? Wie kan onschuldig houden degenen die hun eigen nakomelingen overlaten als een prooi voor honden en ze, voor zover het van hen afhangt, op wredere wijze doden dan wanneer zij ze hadden gewurgd? Wie kan betwijfelen dat iemand vroomheid ontbeert die anderen aanleiding geeft om ze te beklagen? Want hoewel hij heeft gewenst dat het kind zou worden opgevoed, heeft hij in werkelijkheid zijn nakomeling veroordeeld tot hetzij slavernij hetzij het bordeel. Wie begrijpt er eigenlijk niet, wie is onwetend van de dingen die kunnen gebeuren, of normaal gesproken ook gebeuren, bij meisjes en jongetjes, ook al is het per ongeluk? Want dit wordt alleen al duidelijk aan het voorbeeld van Oedipus, die verstrikt was in tweevoudige schuld. Daarom is het even slecht om te verlaten als om te doden. [...] Dus als er iemand is die vanwege armoede geen kinderen kan grootbrengen, kan hij maar beter niet trouwen dan met slechte handen het werk van God schenden.
Lactantius, Divinae institutiones, VI, 20

3 De status van het ongeboren leven

De Stoa en Plato leerden dat ongeboren kinderen nog geen ziel hadden.[18] Tertullianus beschrijft hoe de vrucht volgens hen in de beschermde en warme omgeving van de baarmoeder nog zielloos is en pas bezield wordt bij de geboorte:

Zij zeggen dat het menselijke zaad (...) zijn menselijke vorm krijgt in de beschermde omgeving van de baarmoeder en dan bevrijd wordt uit die warmte. Dit proces wordt verbeeld door het hete metaal dat in die staat ondergedompeld wordt in koud water; want, het (kind) wordt gesmeed door de koude lucht (waarin het geboren wordt) en raakt direct bezield en brengt stemgeluid voort. Deze visie wordt gehuldigd door de Stoïci, met Aenesidemus en ook wel door Plato zelf, als hij ons vertelt dat de ziel afzonderlijk en buiten de baarmoeder geformeerd wordt en voor het eerst geïnhaleerd wordt zodra de zuigeling voor het eerst ademhaalt en weer uitgeblazen wordt bij de mens zijn laatste ademtocht.
Tertullianus, De anima, 25

In reactie hierop voert Tertullianus diverse tekstplaatsen uit de Bijbel aan als argumenten voor de stelling dat ook ongeboren vruchten bezield zijn en karakters en emoties bezitten:

Ik veronderstel dat hij nog niet geademd had toen [Jacob] zijn broeders' hiel vastgreep (Gen. 25:26) en nog steeds in de warmte van de baarmoeder verkeerde toen hij deze zo graag als eerste wilde verlaten. Wat een kind! Zo vol wedijver, zo sterk en al zo twistgraag; en dit alles, zo veronderstel ik, omdat het zo vol leven was! (...)

Elisabeth is vervuld van vreugde omdat Johannes in haar baarmoeder opsprong (Luc. 1:41–45); Maria prijst God omdat de (ongeboren) Christus haar daartoe aanzet (Luc. 1:46). De (...) kinderen waren daarom natuurlijk levend en ze waren bezield. Zo leest u ook het woord van God dat gesproken is tot Jeremia: 'Voordat ik je vormde in de moederschoot, had ik je al uitgekozen' (Jer. 1:5). Als God de mens maakt in de baarmoeder, blaast Hij op ons, zoals hij dat deed bij de eerste schepping: 'en blies hem levensadem in de neus. Zo werd de mens een levend wezen' (Gen. 2:7). God kan de mens niet anders gekend hebben toen die nog in de

baarmoeder was, dan in zijn geheel: 'voordat je de moederschoot verliet, had ik je al aan mij gewijd' (Jer. 1:5). Was het dan een levenloos, niet bezield lichaam in dat vroege stadium? Nee, zeker niet. Want God is niet een God van de doden maar van de levenden.
Tertullianus, De anima, 26

Een bewijs dat ongeboren kinderen bezielde levende wezens zijn, is volgens Tertullianus het feit dat zij kunnen lijden, bijvoorbeeld bij een abortus. Met grote voorzichtigheid beschrijft hij het proces en het instrumentarium dat nodig is om een ongeboren kind dat het leven van de moeder bedreigt, te doden alvorens het uit de baarmoeder weg te halen. Daarmee beschrijft hij ook beeldend de staat van de mens in wording:

Er is ook (een ander instrument in de vorm van) een koperen naald of spijker, waardoor de werkelijke dood wordt uitgevoerd in deze heimelijke beroving van het leven. Ze geven het de naam μβρυοσφάκτης*, de embryododer, vanwege zijn functie om kinderen te vermoorden die natuurlijk nog levend waren. Zowel Hippocrates, Erasistratus en Herophilos – die zelfs volwassen mensen ontleedde – als de mildere Soranus bezaten dergelijke apparatuur. Zij wisten allemaal goed genoeg dat er een levend wezen was verwekt en beklaagden het meest ongelukkige lot van het kind, dat eerst ter dood moest worden gebracht om niet levend gemarteld te worden. Aan de noodzaak van een dergelijke wrede behandeling twijfel ik niet.*
Tertullianus, De anima, 25

Clemens van Alexandrië sluit aan bij het Romeinse recht om aan te tonen dat het ongeborene beschermwaardig is. Hij laat zien dat in het recht rekening wordt gehouden met de ongeboren vrucht, bijvoorbeeld wanneer het risico bestaat dat deze bij de tenuitvoerlegging van een straf aan de moeder zou omkomen:

Opnieuw verbiedt de menselijke wet het vermoorden van de vrucht én de moeder samen op dezelfde dag. Vandaar dat de Romeinen, in geval van een zwangere vrouw die ter dood is veroordeeld, het voltrekken van de straf niet toestaan voordat zij is bevallen. De wet verbiedt eveneens uitdrukkelijk het vermoorden van zwangere dieren totdat zij hebben gebaard, daarmee indirect een beperking opleggend aan de menselijke geneigdheid om mensen kwaad te doen.
Clemens van Alexandrië, Stromateis 2,18

Het onderscheid gevormd-ongevormd

In het denken van enkele *patres* over de status van het ongeboren leven speelt één Oudtestamentische passage een cruciale rol. Het betreft Ex. 21:22–3. In de op de Hebreeuwse grondtekst gebaseerde vertalingen (NBV) luidt deze tekst als volgt:

Wanneer twee mannen aan het vechten zijn en een van hen een zwangere vrouw raakt met als gevolg dat zij een miskraam krijgt, maar ze heeft verder geen letsel opgelopen, dan moet een boete worden geëist [...]. Heeft ze wel ander letsel opgelopen, dan geldt: een leven voor een leven, een oog voor een oog, een tand voor een tand...

In de zeer vroege Griekse vertaling van deze tekst, de *Septuaginta* – een van tussen 250 en 100 v. Chr. daterende vertaling die teruggaat op een zeer oude versie van de Hebreeuwse grondtekst – luidt deze tekst wezenlijk anders:

Wanneer twee mannen aan het vechten zijn en een van hen een zwangere vrouw raakt met als gevolg dat zij een miskraam krijgt, terwijl het kind nog niet volledig gevormd is*, dan moet een boete worden geëist [...].* Is het kind wel volledig gevormd*, dan geldt: een leven voor een leven, een oog voor een oog, een tand voor een tand...*

Het onderscheid is even helder als ingrijpend. In het ene geval (die van de gangbare Bijbelvertalingen) wordt een onbedoelde maar wel door mensen veroorzaakte miskraam slechts met een boete bestraft en is voor een ernstiger straf alleen aanleiding als de zwangere vrouw gewond is geraakt of erger. In het andere geval (dat van de *Septuaginta*) geldt de boete bij een miskraam alleen als de vrucht nog niet volledig is gevormd. Is dat wel het geval – algemeen wordt daarbij gedacht aan circa acht weken na de conceptie – dan moet de veroorzaker van een miskraam de doodstraf krijgen.

Omdat de *patres* over het algemeen gebruik maken van de *Septuaginta* nemen zij ook het daarin verwoorde onderscheid tussen wel- en nog niet gevormde vruchten over. Aan het verschil in sanctie die is gezet op de miskraam bij verschillende ontwikkelstadia van de vrucht wordt door kerkvaders als Tertullianus, Hiëronymus en Augustinus de conclusie verbonden dat ingeval van 'het ongevormde' nog geen sprake is van een persoon terwijl dat wel zo is bij 'het gevormde (Childress en Macquarrie 1986). Het onderscheid gevormd-ongevormd wordt dus gecombineerd met dat tussen bezield-onbezield.[19] Zo schrijft Tertullianus:

Daarom wordt het embryo in de baarmoeder een mens vanaf het moment dat zijn vorm is voltooid. Want de wet van Mozes straft met gepaste sancties degene die een abortus veroorzaakt, aangezien er al een eerste begin van een mens is dat dan reeds zowel kan leven als kan sterven omdat het vatbaar is voor beiden, hoewel het zijn conditie doordat het nog in de moeder leeft voor het grootste deel met zijn moeder deelt.
Tertullianus, De anima, 37

De gedachte dat een embryo vanaf de conceptie bezield is, is in de Oudheid toch al niet zeer gangbaar. Aristoteles kent bij de embryonale ontwikkeling drie stadia, waarbij een mens eerst een vegetatieve, daarna een animale en pas na veertig dagen (bij jongetjes) en tachtig dagen (bij meisjes) een menselijke ziel ontvangt.

Dat laat uiteraard onverlet dat er door de verschillende fasen heen ook sprake is van – en erkenning is voor – het feit dat de ontwikkeling van embryo en foetus tot levensvatbaar kind één continuüm is.

Potentialiteit

Voorzover bekend gaan maar weinig *patres* ervan uit dat de ziel al aanwezig is vanaf de conceptie. Een uitzondering is volgens Volp Tertullianus, een geluid dat we hier niet onvermeld willen laten: 'Tertullian vertritt [...] in *De anima* die Vorstellung von der "Beseelung" des Fötus seit der Empfängnis; auch ein Embryo im Frühstadium verfügt deshalb über eine Seele, aber eben noch nicht über einen vollständigen Körper – und im übrigen auch nicht über *ratio*' (Volp 2006, 286–7).

Er wordt in het algemeen echter een onderscheid gemaakt tussen de ongevormde en de gevormde vrucht. Dat onderscheid in morele status betekent ook dat het doden van een ongevormd embryo gewoonlijk als minder ernstig wordt gezien dan het doden van de gevormde foetus. Maar dat abortus minder ernstig is omdat de vrucht voor dat moment nog onbezield is, betekent nog niet dat het daarmee toegestaan zou zijn. Augustinus bijvoorbeeld zegt dat de foetus bezield raakt na 46 dagen maar verwerpt het ombrengen van zowel gevormde als ongevormde foetussen (Augustinus, *Enchiridion*, 86). Een ander citaat is in dit opzicht eveneens veelzeggend. Augustinus geeft hierin woorden aan zijn verlegenheid over de vraag wanneer voor het eerst sprake is van een mensenleven:

> *En hier zou tot in de fijnste bijzonderheden onder de geleerden de vraag kunnen worden onderzocht en besproken, waarvan ik niet weet, of ze wel door mensen opgelost kan worden, namelijk deze vraag, wanneer de mens in de moederschoot begint te leven; en of er ook een verborgen leven is, dat nog niet door de bewegingen van de levende blijkt. Want het zou al te dwaas zijn om te zeggen, dat de ongeborenen, die lid voor lid uit de moederschoot worden uitgesneden en uitgenomen, om te verhoeden dat ook de moeders zouden sterven, wanneer ze daar levenloos in werden gelaten, niet geleefd hebben. Maar van het ogenblik af, waarop een mens begint te leven, kan hij ongetwijfeld ook sterven. En hoe nu een dode, onverschillig waar de dood hem is kunnen overkomen, niet zou vallen onder de opstanding van de doden kan ik niet begrijpen.*
> ***Augustinus, Enchiridion, 86 [Vert. Sizoo en Berkouwer 1941, 122]***

De vrucht moet volgens de *patres*, ongeacht haar status, vanaf de conceptie beschermd worden. Al eerder noemden we in dit verband een cruciale tekst van Tertullianus:

> *In ons geval, aangezien moord voor eens en voor altijd verboden is, kunnen we zelfs de foetus in de baarmoeder niet vernietigen (...). Het verhinderen van een geboorte is slechts een snellere mensendoding, en het maakt niet uit of je een leven wegneemt dat al is geboren of een leven vernietigt dat nog geboren gaat worden. Hij is een mens die het ook zal worden; je hebt de vrucht al in zijn zaad.*
> ***Tertullianus, Apologeticus, 9***

Homo est qui est futurus, zegt Tertullianus hier: mens is die het ook zal worden. Deze tekst is als korte omschrijving van het zogenoemde potentialiteitsbeginsel in de geschiedenis een beduidende rol gaan spelen. De waarde van de vrucht moet niet alleen worden beoordeeld naar wat zij is maar ook naar wat zij zal worden – vergelijkbaar met hoe je kunt zeggen: 'Behandel de kroonprins met extra respect: hij is immers het toekomstige staatshoofd'. Niet dat je dat zeker weet; niet alles waarvan we verwachten dat het iets toekomstigs is, of waarvan het de bedoeling is dat het dat zal worden, zal die bestemming ook bereiken. Wanneer een vrouw besluit om de zwangerschap te beëindigen, is het embryo strikt genomen geen toekomstig mens meer, net zoals de kroonprins ook geen toekomstig staatshoofd meer is wanneer voor zijn aantreden de monarchie wordt afgeschaft. Wanneer Tertullianus dus spreekt over *futurus* verwijst hij niet naar de zekerheid dat het embryo zich tot mens zal ontwikkelen maar naar het feit dat die ontwikkeling redelijkerwijs te verwachten is, wellicht ook in die zin dat die ontwikkeling door de Schepper zo is bedoeld. De hierbedoelde potentialiteit zou men als een vorm van intrinsieke finaliteit kunnen benoemen.

Niet onbelangrijk in dit verband is de afwijzing door Augustinus van anticonceptiva – ook binnen het huwelijk. Door het gebruik van voorbehoedmiddelen wordt een proces van actualisering van potentialiteit om een mens te worden, de pas afgesneden:

> *Nadat zij zover zijn gekomen, worden ze verleid om de kinderen die tegen hun wil geboren zijn, aan de elementen prijs te geven. Ze haten het om degenen die ze vreesden te verwekken, te voeden en te behouden. Door de nakomelingen die ze met zoveel tegenzin hebben verkregen zo te mishandelen, ontmaskeren zij de zonde die ze in de duisternis hadden begaan en slepen hem duidelijk in het daglicht. De openlijke wreedheid berispt de verborgen zonde. Soms neemt deze wellustige wreedheid – of zo je wilt deze wrede lust – zijn toevlucht zelfs tot zulke buitensporige methoden als het gebruik van vergif om de onvruchtbaarheid zeker te stellen. Wanneer zij hier niet in slagen, proberen zij op allerlei manieren het ontvangen zaad voor de geboorte te vernietigen. Zo hebben ze liever dat hun nakomelingen omkomen dan zouden beginnen te leven. Als het leven zich [desondanks] in de baarmoeder verder ontwikkelde, moest het gedood worden voor de geboorte. Als beide partijen zo even schandelijk zijn, zijn ze geen man en vrouw van elkaar; en als dit vanaf het begin het karakter van hun relatie was, dan zijn ze niet bij elkaar gekomen door het huwelijk – maar door losbandigheid.*
> ***Augustinus, De matrimonio et de cupiscentia I,17***

Dat Augustinus ook anticonceptiva afwijst, is overigens mede te verklaren uit heersende embryologische opvattingen van zijn tijd. De mening is dat het mannelijke zaad (semen) alles is wat nodig is om een mens te worden. Een zaadcel wordt zodoende wel een *homunculus* ('minimensje') genoemd. De baarmoeder zou slechts als 'warm nest' of 'broedstoof"fungeren waar het zich tot foetus en mensenkind ontwikkelde. Verspilling van het zaad is volgens die opvatting vergelijkbaar met het vernietigen van een ongevormde vrucht.

Het misvormde en het imago Dei

De visie van de vroegchristelijke kerk ten aanzien van pasgeboren kinderen met een beperking of defect moet worden begrepen tegen de achtergrond van de wijze waarop bekende wijsgeren dachten over menselijke waardigheid. Volgens zowel Plato als Aristoteles is de menselijke waardigheid gelegen in de bijdrage die men kan leveren aan het leven van de πόλις, de maatschappij. Iemand draagt daaraan maximaal bij als hij zijn deugden zoveel mogelijk inzet voor het publieke belang.

Amundsen wijst erop dat er primair wordt gedacht in termen van collectieve waarden en minder in termen van de intrinsieke waarde van een individu. Wel geldt het goed doen aan individuen als een deugd; bovendien worden door de geneeskunst bepaalde (medische) handelingen aan mensen (of mensen in wording) met klem afgewezen. Te denken is aan de eed van Hippocrates, waarin levensbeëindigend handelen bij mensen ontoelaatbaar wordt geacht. Ook is te denken aan richtlijnen van twee artsen: Scribonius Largus, hofarts van de Keizer Claudius rond het midden van de 1e eeuw, en van Soranus van Efeze (eind 1e-begin 2e eeuw n. Chr.), gespecialiseerd in gynaecologie en een fel tegenstander van abortus.

Toch moeten we aan de basis van dergelijke morele verplichtingen geen opvatting zoeken over individuele mensenrechten, noch een gedeelde opvatting van de individuele menselijke waardigheid. Veeleer vormt het *bonum commune* (het gemeenschappelijk goede) de bron van individuele waardigheid. Een afwijzing van het schenden van het welzijn van individuen wordt gemotiveerd met verwijzing naar de effecten die dit heeft op de gemeenschap (Amundsen 1998, 682–3).

Deze opvatting over de menselijke waardigheid heeft ook gevolgen voor de omgang met pasgeboren kinderen met een ernstige afwijking. Aristoteles schrijft in de *Politeia* dat kinderen met een beperking niet opgevoed zouden moeten worden. Vanuit de Romeinse cultuur is bekend dat er uitgesproken ideeën bestonden over de medische condities waaronder kinderen grootgebracht zouden moeten worden. De zojuist genoemde Soranus, een van de bekendste artsen uit zijn tijd, besteedt in Γυναικεία ('Verhandeling over de gynaecologie') uitgebreid aandacht aan de zorg voor pasgeborenen. In antwoord op de vraag 'Hoe herken je de pasgeborene die het waard is grootgebracht te worden?' formuleert hij een aantal richtlijnen, zoals: 'De moeder is gedurende de hele zwangerschap gezond geweest', 'Het kind is op tijd geboren', 'Onmiddellijk na de geboorte huilt het krachtig', 'Het is perfect in al zijn delen, ledematen en zintuigen', 'Er zijn geen obstructies bij luchtwegen, urineweg, anus, etc.', 'Alle gewrichten kunnen buigen en strekken' en 'De pasgeborene moet goed geproportioneerd en gevormd zijn en op alle prikkels adequaat reageren' (Iceton 2001). Dit is des te opmerkelijker als bedacht wordt dat Soranus mede bekendheid verwerft met zijn pleidooi tegen abortus. Weliswaar wordt niet duidelijk of pasgeborenen die niet aan deze criteria voldoen volgens hem gedood mogen of moeten worden. Amundsen ziet in elk geval voldoende reden om te concluderen dat pasgeborenen met een ernstige ziekte of handicap niet worden behandeld of verzorgd en dat soms zelfs wordt overgegaan tot actieve levensbeëindiging (Amundsen 1998, 685–6).

De vroege kerk slaat op het punt van de menselijke waardigheid een andere weg in, en dat kan zonder meer een omslag worden genoemd. Niet langer wordt waardigheid afhankelijk geacht van de toegevoegde waarde die iemand levert aan de maatschappij; een menselijk leven wordt verondersteld waarde in zichzelf te hebben, ongeacht zaken als maatschappelijk nut, status, afkomst, leeftijd of geslacht. Vanuit deze diepgewortelde en vaste overtuiging wordt iedere vorm van levensbeëindiging van on- of pasgeborenen als moreel verwerpelijk beschouwd. Of het kind nu levensvatbaar is of niet, gezond of misvormd: het is van God gegeven leven en verdient bescherming (zie hierover ook wat is vermeld in hoofdstuk 3 over ziekte en ziekenzorg).

Het door God geschapen kind blijkt dus in de vroegchristelijke kerk een belangrijk en beschermwaardig goed. Er zijn drie redenen te noemen voor deze houding, die op dit punt voor een langzame maar essentiële cultuuromslag zal gaan zorgen. Ten eerste zijn er de evangelieverhalen over Jezus' omgang met kinderen. Daarvan kan de werking nauwelijks worden overschat:

> *De mensen probeerden kinderen bij hem te brengen om ze door hem te laten aanraken, maar de leerlingen berispten hen. Toen Jezus dat zag, wond Hij zich erover op en zei tegen hen: 'Laat de kinderen bij me komen, houd ze niet tegen, want het koninkrijk van God behoort toe aan wie is zoals zij. Ik verzeker jullie: wie niet als een kind openstaat voor het koninkrijk van God, zal er zeker niet binnengaan.' Hij nam de kinderen in zijn armen en zegende hen door hun de handen op te leggen.*
> ***Marcus 10:13–6***

Niet alleen is het wezenlijk-menselijke kennelijk al volledig aanwezig in een kind, maar is dat in het kind juist in bijzonder zuivere mate het geval. Te noemen is in dit verband ook de scherpe veroordeling door Jezus van het tot zonde verleiden van kinderen (Marc. 9:42) en niet in de laatste plaats de opvatting dat de Goddelijke incarnatie in Christus niet pas begon bij diens doop maar zich over zijn hele leven uitstrekte, als ongeborene, als baby, als jongen en als volwassene.

Een tweede reden voor die achting voor kinderen houdt verband met het bij Tertullianus gevonden potentialiteitsdenken. De woorden *homo est qui est futurus* zouden kunnen worden uitgelegd als dat een embryo, foetus of pasgeboren kind zijn waarde ontleent aan wat het *later* zal zijn – en naarmate de realisatie van die potenties kanslozer is, zou de achting voor dat beginnende leven kleiner mogen zijn. Maar dat is zoals gesteld niet het idee achter het potentialiteitsdenken. Als een dokter een patiënt behandelt vanuit de overtuiging dat het de bedoeling is dat deze gezond is, zal hij hem heus met niet minder respect behandelen wanneer sprake blijkt te zijn van een onbehandelbare aandoening. Zo is ook het besef dat iemands leven een hoge bedoeling heeft, ondanks dat de realisering van die bedoeling nog niet aan de orde is of zelfs onbereikbaar is, eerder reden voor extra compassie met die persoon.

De wellicht belangrijkste reden voor de achting voor kinderen in de vroege kerk is haar visie dat de mens is geschapen in het *imago Dei*, naar het beeld van God. Moreel gesproken snijdt het mes hier aan twee kanten: wie is geschapen naar Gods beeld wordt ook geacht om te handelen in de geest van God en overeenkomstig Zijn geboden, en wie beelddrager van God is, is daarmee zelf ook per definitie en intrinsiek beschermwaardig.

De eerste christelijke apologeet die het concept van het imago Dei uitgebreid bespreekt, is Clemens van Alexandrië:

> *God is goed, en God is liefde, zo wordt gezegd (1 Johannes 4:8, 16). Wiens liefde ertoe leidt dat hij geen kwaad doet aan zijn naaste (Romeinen 13:10), hem niet verwondt, noch wraakzuchtig is, maar in alles goed doet, naar het beeld en gelijkenis van God*
> ***Clemens van Alexandrië, Stromateis 4,18***

Clemens wijst van hieruit ook levensbeëindiging van ongeborenen en pasgeborenen af: volgens hem weerspiegelen ook kinderen met een beperking of ziekte het beeld van God (Amundsen 1998, 690).

Maar wat als er sprake is van extreme afwijkingen? Ook hierover laten sommige kerkvaders zich uit. Augustinus schrijft daarover in zijn bespreking over de herkomst van allerlei toentertijd vreemde volken. Hij stelt dat God op volmaakte wijze weet wat Hij doet en dat ook de meest misvormde mens door Hem is voortgebracht.

> *Dezelfde verklaring die voor wanstaltige menselijke misgeboorten in onze omgeving wordt gegeven, kan men ook laten gelden voor bepaalde wanstaltige volken. God is namelijk de Schepper van alles en Hij weet waar en wanneer de schepping van een bepaald iets gepast is of was, omdat Hij namelijk weet uit welke gelijkheid of verscheidenheid van welke delen Hij de schoonheid van het geheel samenstelt. Iemand die het geheel niet kan overzien, wordt echter onaangenaam getroffen doordat hij een deel als wanstaltig ziet, omdat hij niet weet waarmee het harmonieert of in verband staat. Wij weten dat er wel mensen met meer dan vijf vingers of tenen aan hun handen of voeten geboren worden. Vergeleken bij allerlei andere afwijkingen is dat iets nogal gerings. Toch mag iemand beslist niet zo dwaas zijn om te menen dat de Schepper zich in het aantal vingers of tenen van een mens vergist heeft, ook al weet die iemand niet waarom God het zo gedaan heeft. Zo is het ook in andere gevallen, zelfs als de afwijking daar groter zou zijn: Hij wiens werken niemand terecht laakt, weet wat Hij heeft gedaan.*
>
> *In Hippo Zaritus woont een man die een soort halvemaanvormige voetzolen heeft, met maar twee tenen aan zijn voeten, en soortgelijke handen. Als een hele volksstam er zo uit zou zien, zou dat een onderwerp te meer zijn voor die 'natuurlijke historie' van het vreemde en wonderlijke. Maar zullen wij daarom ontkennen dat die man een afstammeling is van die ene mens die als eerste is geschapen?*
>
> *Androgynen, ook wel hermafrodieten genoemd, komen weliswaar uiterst zelden voor, maar er zijn toch moeilijk tijden te vinden waarin ze ontbreken. Bij hen tonen zich de beide geslachten op zodanige manier, dat het onzeker is naar welke sekse ze bij voorkeur genoemd dienen te worden. Toch heeft het spraakgebruik beslist, dat ze naar het betere, dat wil zeggen het mannelijke geslacht genoemd worden, want niemand heeft hun namen – androgyn en hermafrodiet – ooit in een vrouwelijke vorm gebruikt.*
>
> *Een aantal jaren geleden in ieder geval nog in een tijd die wij ons herinneren, is er in het oosten iemand geboren die in zijn bovenste lichaam een dubbele, in de onderste een enkele mens was. Hij had twee hoofden, twee borstkassen en vier handen, maar slechts een buik en twee voeten, zoals een enkele mens die heeft. En deze man heeft zo lang geleefd, dat zijn faam veel mensen op de been bracht om hem te gaan bekijken.*
>
> *(...) Wij moeten het dus niet ongerijmd achten dat er, zoals onder alle volken bepaalde misvormde mensen voorkomen, ook in het geheel van het menselijk geslacht bepaalde misvormde volken zouden zijn. Om nu over deze vraag tot een omzichtig en weloverwogen besluit te komen zeggen wij dus: ofwel wat er aan zulke verhalen over bepaalde volken is opgetekend, is eenvoudigweg uit de lucht gegrepen, ofwel die volken bestaan maar het zijn geen mensen, ofwel het zijn mensen en dan stammen ze af van Adam.*
> ***Augustinus, De civitate Dei 16, 8 [vert. G. Wijdeveld, 744–746]***

Voorwaar een opvallende toonzetting; enerzijds een voor moderne lezers bijna aanstootgevende visie op aangeboren afwijkingen, anderzijds een ondubbelzinnige bevestiging van de menswaardigheid van mensen die het betreft. Bijzonder is dit citaat van Augustinus ook in deze zin: het feit dat individuen of groepen mensen handicaps en misvormingen hebben, komt niet in mindering op de schoonheid van een geheel – een groep mensen of de mensheid als geheel. Misschien heeft het mooie op een bepaalde manier het minder mooie als contrast nodig. Eigentijds gezegd: als de wereld uit louter fotomodellen bestond, zou niemand meer om zijn schoonheid geroemd worden. En zo houdt Augustinus rekening met de mogelijkheid dat misvormingen de schoonheid van het geheel accentueren.

Op een andere plaats in *De civitate Dei* gaat Augustinus eveneens in op pasgeborenen met een misvorming, nu in het kader van de vraag hoe deze kinderen er in de opstanding zullen uitzien. Met omzichtigheid en eerbied beschrijft hij dat zelfs de meest 'monsterachtige' kinderen, en bijvoorbeeld ook Siamese tweelingen zoals hierboven beschreven, met een volmaakt en verheerlijkt lichaam zullen opstaan op de jongste dag:

> *En zo ook die borelingen, waarbij sprake is van een defect, bijvoorbeeld omdat ze zeer zwaar misvormd zijn, zullen bij de opstanding hersteld worden in een normaal menselijk lichaam. Iedere ziel zal zijn eigen lichaam hebben en lichamen zullen niet langer aan elkaar verbonden zijn, ook al werden ze wel zo geboren. Ieder afzonderlijk lichaam zal zijn eigen ledematen hebben.*
> ***Augustinus, Enchiridion, 87 [vert. Sizoo en Berkouwer 1941]***

Op deze manier vormt de visie op de mens als beelddrager van God één van de basispunten voor de hoge waardering die individueel menselijk leven tot op vandaag de dag heeft, inclusief het ongeboren, pasgeboren en gehandicapte leven (Amundsen 1998, 690).

Aandacht voor wie hun toevlucht nemen tot abortus

Maguire en Burtchaell wijzen erop dat sommige kerkvaders ook begaan zijn met de gevolgen die levensbeëindigend handelen kan hebben voor de dader. Naast sympathie met en verontwaardiging over het lot van de slachtoffers blijkt er wel degelijk ook aandacht naar de daders uit te gaan. De man die zijn vrouw mishandelt doet in zekere zin nog meer schade aan zichzelf dan aan haar. De meester die de slaaf misbruikt raakt erger gewond dan de slaaf. Het ziekmakende effect van de daad op het karakter van de dader is vanuit het perspectief van christenen erger dan het ergste wat een slachtoffer kan overkomen. Het kan een dood betekenen die erger is dan de fysieke dood.

Het is de moeder die haar kind doodt waarover Clemens van Alexandrië zich in onderstaande brief bezorgd maakt. Door het ondergaan van een abortus brengt zij ook haar liefde voor de mensheid (*philantropia*) om het leven:

> *Als we vanaf het begin onze lusten onder controle zouden houden en als we zouden afzien van het ombrengen van het menselijke leven en indien we ons zouden ontwikkelen conform het Goddelijke plan, zouden we onze levens in harmonie kunnen leven; ook in harmonie met de natuur. Maar vrouwen die hun toevlucht nemen tot een of ander aborterend middel vernietigen op deze manier niet [alleen] het embryo, maar tegelijkertijd de onderlinge liefde tussen de mensen.*[20]
> ***Clemens van Alexandrië, Paedagogus 2,10***

Zelfs de discussie over de bezieling van het ongeborene in het kader van abortus beschouwen de kerkvaders, als het erop aankomt, als gekibbel: in de kern gaat het om de meedogenloosheid die zich meester maakt van diegene die zich keert tegen het onwelkome nieuwe leven: de ouder. In de kern van het christelijke perspectief gaat het volgens sommigen uiteindelijk om de verdrukker, die zelf vernietigd wordt (Maguire en Burtchaell 1998, 595). Dit perspectief impliceert het besef dat indien men de (abortus)praktijk wil veranderen, de daders hun macht (of die nu wettig of onwettig is verkregen) moeten opgeven (Maguire en Burtchaell 1998, 595). In het geval van abortus betekent dit dat zij bijvoorbeeld meer ingetogen moeten leven en verantwoordelijk met een verkregen zwangerschap zouden moeten omgaan.

Reflectie

In de vroege kerk wordt alom actieve levensbeëindiging bij beginnend leven afgewezen, of het nu om een vroege of een late abortus gaat of om het doden, aan de elementen prijsgeven of te vondeling leggen van een pasgeborene. Op dat terrein vinden we eigenlijk geen nieuw inzicht. Opmerkelijk is wel dat we de visie dat een embryo al vanaf de conceptie een ziel heeft, dat wil zeggen: een volledige menselijke persoon is, bij de *patres* nauwelijks zijn tegenkomen. Zoals we zagen komt Tertullianus op dit punt het dichtst bij de later in de rooms-katholieke kerk dominante opvatting van de bezieling vanaf de conceptie. Voorts is duidelijk dat in de vroege kerk de verschillende ontwikkelingsstadia van embryo en foetus tot een levensvatbaar kind moeten worden gezien tegen de achtergrond van de continuïteit

van het ene organisme door de stadia heen. In moderne termen gesproken zouden de *patres* eerder hebben gesteld dat het embryo zich ontwikkelt als mens dan dat het zich tot mens ontwikkelt. Deze continue ontwikkeling wordt ook gestaafd door gegevens uit de embryologie. Natuurlijk zijn er ook na de conceptie in de ontwikkeling van het embryo en de foetus scharnierpunten aan te wijzen: de innesteling, de primitieve streep of individuatie, de eerste aanleg van het zenuwstelsel (de neurulatie), de eerste hartcontracties, de vorming van de ledematen, de levensvatbaarheid. Bij elk van die scharnierpunten is de continuïteit echter vele malen groter dan de discontinuïteit.

Moderne discussies draaien nog wel eens uit op een welles-niettesspelletje over het persoon-zijn van een embryo. Alleen als een embryo een persoon is, is hij onaantastbaar; is dat niet het geval, dan gaat de deur open voor vroege abortussen en voor onderzoek met embryo's. Hoewel de meeste kerkvaders niet uitgaan van een ziel in het embryo blijven zij abortus afwijzen. Kennelijk is voor hen een vroeg embryo ook zonder bewezen aanwezigheid van een ziel nog voldoende beschermwaardig (Schroten 1988; Boer 2011).

Opmerkelijk is voorts de aandacht die sommige kerkvaders hebben voor de effecten van levensbeëindiging op de direct betrokkenen. Mensen die het leven van ongeborenen of pasgeborenen beëindigen of daartoe toestemming geven, doen volgens die *patres* vooral iets met zichzelf: zij leggen hun liefde voor de mensheid op het offerblok. Natuurlijk is het niet onproblematisch om dit als argument tegen die praktijken te gebruiken. Nog los van de empirische vraag of die mensen inderdaad hun eigen filantropie teniet doen, zal een dergelijke redenering door vele betrokkenen niet worden herkend en zelfs als beledigend worden ervaren. Toch hebben we ervoor gekozen om in dit essay ook ruimte te geven aan dit soort 'ongemakkelijke' gedachten. Misschien kan een vergelijking met het uitzenden van soldaten in een verdedigingsoorlog het punt verhelderen. Ook een vredelievend land kan soms besluiten tot militaire actie ter verdediging van de eigen belangen. Ook ingeval van zo'n 'rechtvaardige oorlog'[21] blijft het een feit dat de mannen en vrouwen die worden uitgezonden door hun inzet in de strijd getraumatiseerd kunnen worden, en hun eigen morele onschuld gecompromitteerd kan raken. Evenzo behoeft men geen tegenstander van abortus te zijn om aandacht te vragen voor de mogelijke gevolgen van deze praktijk voor de direct betrokkenen.

Opmerkelijk tenslotte is ook dat de *patres* uitgaan van de volstrekte gelijkwaardigheid van mensen waarvan kan worden aangenomen dat zij een ziel bezitten. Dat wil zeggen: alle mensen, geboren of ongeboren, met als mogelijke uitzondering de ongeboren vrucht voordat deze voor het oog als 'gevormd' kan worden waargenomen. De basis voor die gelijke waarde ligt niet in kenmerken die wij normaliter als constitutief voor mens-zijn beschouwen (rationaliteit en intentionaliteit) maar in de overtuiging dat mensen beelddragers van God zijn. Dat het beeld van God altijd al vertekend is – hoe kan een zakspiegeltje het heelal weerspiegelen? –, en dat dat beeld door ziekten en handicaps geschonden en getart wordt, is geen reden voor een verminderd respect voor die mensen. Zoals Augustinus zegt: respecteer zelfs de meest 'mismaakte' mens; hij of zij zal immers vroeg of laat weer in dat volle beelddragerschap worden hersteld. De waardigheid van de mens is hierbij transcendent gefundeerd. Voor degenen die de eigen ontmenselijking of die van

anderen teveel wordt, voor degenen die soms twijfelen aan de waarde en waardigheid van een mensenleven, is dit een standpunt waard om notie van te nemen (Cf. Lieverse *et al* 2005).

15 Octavius was een christen die in discussie ging met de heiden Caecilius Natalis als vertegenwoordiger van de heidenen. De schrijver Municius Felix trad daarbij op als scheidsrechter (cf. New Advent 2009).
16 Zie hieronder bij 'De status van het embryo'.
17 Ondanks dat deze brief waarschijnlijk ten onrechte aan Barnabas wordt toegeschreven geldt zij als een zeer vroeg document.
18 Over de terminologie: in het algemeen wordt kan de term 'vrucht' slaan op het ongeboren leven in al zijn stadia, van conceptie tot aan de geboorte. *Conceptus* is een term die alleen wordt gebruikt wanneer de eicel hooguit een enkele dagen bevrucht is; over *embryo* wordt gesproken tot aan de 8e week, ruwweg het moment dat de vrucht met het blote oog goed als mens waarneembaar is. Vanaf de 8e week wordt gesproken over de foetus.
19 Aannemelijk is dat het hier genoemde onderscheid ongevormd-gevormd synchroon loopt met het in noot 18 vermelde onderscheid tussen embryo en *foetus*.
20 De Latijnse tekst hier luidt 'simul cum fetu omnem humanitatem perdunt', hetgeen ook kan worden vertaald met 'met de vrucht tegelijkertijd de gehele menselijkheid teniet doen'.
21 Volgens Origenes, de latere Tertullianus en Hippolytus is oorlog overigens nooit gerechtvaardigd.

Bijlage I

Werkwijze

Een essay als dit is gebaat bij een goede afbakening van de
a te behandelen onderwerpen,
b te citeren kerkvaders,
c periode waaruit we (inzichten van) kerkvaders selecteren en
d te benutten bronnen.

Deze afbakening hebben we zo systematisch mogelijk proberen te maken. We zijn dan ook stapsgewijs tot keuzes gekomen.

Gespreksronde met experts

We zijn allereerst in gesprek gegaan met deskundigen op het terrein van de medische ethiek en deskundigen op het gebied van de patristiek. Gesprekken zijn gevoerd met prof. dr. A. van de Beek, prof. dr. G. Glas, prof. dr. H. Jochemsen, prof. dr. M.J. Verkerk en dr. R. Seldenrijk. Daarnaast zijn per e-mail enkele ter zake kundigen geraadpleegd over de vraag welke literatuur we in dezen niet over het hoofd mochten zien: prof. dr. W.J. van Asselt, prof. dr. P. van Geest, dr. A. Goudriaan, prof. dr. E.P. Meijering, prof. dr. W.J. Otten, prof. dr. R. Roukema, dr. J. Spaans, prof. dr. A. Vos en dr. A.W. van Wilgenburg. Prof. dr. A. van de Beek, dr. A. Goudriaan, prof. dr. H. Jochemsen, prof. dr. M.J. Verkerk en dr. R. Seldenrijk waren bovendien bereid om een concept-versie van dit essay van commentaar te voorzien.

Selectie en gebruik bronnen

We hebben in eerste aanleg gebruikgemaakt van bestaande werken, inclusief encyclopedieën op het gebied van de medische ethiek. Hierin zochten we naar medisch-ethische onderwerpen die worden besproken vanuit het perspectief van kerkvaders. Een belangrijke bron vormde de encyclopedisch opgezette cd-rom

New Advent (New Advent 2009). Deze bevat vele complete werken van kerkvaders; veelal in de Engelse vertaling maar soms ook in de oorspronkelijke taal (meestal Latijn en soms Grieks). Daarnaast beschikt *New Advent* over een zoekfunctie waarmee in de encyclopedie en in de teksten op trefwoord kan worden gezocht. Gebruikte zoektermen zijn onder andere geweest: end of life, illness, sickness, death, child, children, embryo, fetus, pregnant, pregnancy, abortion, body, health. Op basis daarvan zijn we in de teksten van de *patres* gericht gaan zoeken.

Binnen het beperkte kader van dit essay konden uiteraard niet alle patristieke werken worden doorgelezen; evenmin konden alle gevonden tekstplaatsen worden opgenomen. Daar komt bij dat de *patres* thema's uit de gezondheidszorg zelden thematisch behandelen, laat staan dat zij de medische ethiek kennen als een zelfstandige discipline. In de meeste gevallen worden medisch-ethische thema's alleen impliciet behandeld, bijvoorbeeld in de context van het lijden, het geduld, of in een verdediging van de christelijke geloofspraktijk tegen beschuldigingen van buitenaf. Uit de veelheid van teksten is dus een selectie gemaakt die de rijkdom van patristieke visies op ziekte en gezondheid onmogelijk recht kan doen.

Gebruikte vertalingen

In dit essay is gebruikgemaakt van gangbare vertalingen van patristieke teksten in het Nederlands en het Engels. Waar dit bij de citaten is vermeld, is een vertaling letterlijk overgenomen; waar niet, hebben wijzelf voor het merendeel teksten uit het Engels vertaald. Waar er onduidelijkheden waren, zijn wij teruggegaan naar de Latijnse grondtekst. In citaten opgenomen woorden tussen [vierkante teksthaken] zijn door de schrijvers van dit essay toegevoegd omwille van de leesbaarheid. Bij Bijbelcitaten is gebruik gemaakt van de Nieuwe Bijbelvertaling (NBV).

Referenties

- Amundsen, D.W. 1996. 'Medicine and the Birth of Defective Children: Approaches of the Ancient World', in: Lammers en Verheij 1998, 681–92. Overdruk uit D.W. Amundsen 1996. *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds.* London: John Hopkins University Press
- Aristoteles 1999. *Ethica Nicomachea.* Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Christine Pannier en Jean Verhaeghe. Groningen: Historische Uitgeverij
- Atkinson, D.J en D.H. Field 1995. *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology.* Leicester: Intervarsity Press
- Bakker, H. 2005. *Zij hebben lief maar worden vervolgd. Radicaal christendom in de tweede eeuw en nu.* Zoetermeer: Boekencentrum
- Bartelink, G.J. 1986. *Twee apologeten uit het vroege Christendom. Justinus en Athenagoras.* Kampen: Kok
- Beauchamp, T.L en J.F. Childress 1983. *Principles of Biomedical Ethics.* London: Clarendon Press
- Beek van de, A. 2005. 'No Violence in God? No Violence in Us?', in: D. van Keulen en M.E. Brinkman (red.) 2005. *Christian Faith and Violence.* Zoetermeer: Boekencentrum (Studies in Reformed Theology 10), 12–27
- Beek van de, A. 2006. 'Onward Christian Soldiers! Christians in the Army', in: *Acta Theologica* 26, 1, 159–179
- Boer, T.A. 2011. 'What If the Embryo Is Not a Person?', in: J.A. Jaworski (red.), *Advances in Sociology Research* 8. New Haven: Novapress Science, 169–85
- Boer, T.A., W. Graafland et al 2012. *Voorspellende geneeskunde. Pastorale, medische en ethische perspectieven.* Utrecht: Protestantse Kerk in Nederland
- Bonhoeffer, D. 1980. *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 11e druk
- Braadbaart, S. 2004. 'Enige antieke medische instrumenten', in: H.F.J. Horstmanshoff en J.J.E. van Everdingen (red.) 2004. *De eed van Hippocrates.* Alphen aan den Rijn: Belvédère Medidact

- Burt, D.X. 1999. 'Health, Sickness', in: A.D. Fitzgerald et al. (red.) 1999. *Augustine Through the Ages.* An Encyclopedia, Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans, 416–419
- Childress, J.F. en J. Macquarrie 1986. *The Westminster Dictionary of Christian Ethics.* Philadelphia: Westminster Press
- Delany, J. 1911. 'Prudence', in: *The Catholic Encyclopedia.* New York: Robert Appleton Company
- Douma J. 1994. *Plaats en taak van de medische ethiek in christelijk perspectief.* Kampen: Van den Berg
- Ebeling, H. 1995. 'Selbstmord', in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 9, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 494
- Eijk, W.J. 1987. *Een zelfgekozen dood naar aanleiding van een dodelijke en ongeneeslijke ziekte. Een medisch-historisch en medisch-ethisch onderzoek ten behoeve van een Rooms-Katholiek standpunt inzake euthanasie.* Brugge: Tabor
- Eijk, W.J. 1987. 'Criteria voor de status van het menselijk embryo', in: E. Sgreccia *et al., Het embryo: Iets of iemand?* Oegstgeest: Colomba, 25–37
- Eijk, W.J., L.J.M. Hendriks en J.A. Raymakers (red.) 2010. *Handboek Katholieke medische ethiek. Verantwoorde gezondheidszorg vanuit katholiek perspectief.* Almere: Parthenon
- Exalto, K. 1982. *Geen hand aan uzelf. Gedachten over de zelfmoord.* Kampen: Kok
- Fahner, C. 2000. *Eusebius' Kerkgeschiedenis.* Vertaald, bewerkt en van aanteke-ningen voorzien door dr. Chr. Fahner. Zoetermeer: Boekencentrum 2000
- Ferry, L. 2007. *Beginnen met filosofie. Met andere ogen kijken naar je leven.* Amsterdam: Arbeiderspers
- Gustafson, J.M. 2007. 'A Theocentric Interpretation of Life', in J.M Gustafson 2007. *Moral Discernment in the Christian Life: Essays in Theological Ethics.* Selected and with an Introduction by Theo A. Boer and Paul E. Capetz. Louisville: Westminster John Knox Press (Library of Theological Ethics), 75–84
- Hauerwas, S. en C. Pinchas 1998. 'Practicing Patience: How Christians Should Be Sick', in: Lammers en Verheij 1998, 364–72
- Hauerwas S. 1998. 'Rational Suicide and Reasons for Living', in: Lammers en Verheij 1998, 671–679. Overdruk uit S. Hauerwas 1986. *Suffering Presence.* Notre Dame: University of Notre Dame Press
- Heering, G.J. 1927. *De Zondeval van het Christendom. Een studie over christendom, staat en oorlog.* Arnhem: N.V. van Loghum Slaterus Uitgeversmaatschappij
- Heijst van, A. 2002. *Liefdewerk. Een herwaardering van de caritas bij de zusters van het Goddelijk Kind, sinds 1852.* Hilversum: Verloren
- Hendriks, A. en R. Kaulingfreks 2011. *Wat is waardigheid? Een briefwisseling tussen een jurist en een filosoof.* Den Haag: ZonMw
- Huisman, F.G en M.J. van Lieburg 2010. *Canon van de geneeskunde in Nederland.* Amsterdam: Reed Business Elsevier Gezondheidszorg
- Iceton, S. 2001. 'Past Progressive: the Soranus Score'. *CMAJ* 164 (5): 674
- Jochemsen, H. en G. Glas 1997. *Verantwoord medisch handelen. Proeve van een christelijke medische ethiek.* Amsterdam: Buijten & Schipperheijn. Lindeboom Reeks 10

- Khushf, G. 1995. 'Illness, the Problem of Evil, and the Analogical Structure of Healing: On the Difference Christianity Makes in Bioethics', *Christian Bioethics* 1 (1995), 102–20, herdrukt in Lammers en Verheij 1998, 30–41
- Klijn A.F.J. 1981. *Apostolische Vaders* 1. Kampen: Kok, 1981
- Koolschijn, G. 1998. *Plato Constutie Politeia.* Amsterdam: Atheneum/Polak & Van Gennep
- Lammers, S. en A. Verheij 1998. *On Moral Medicine: Theological Perspectives in Medical Ethics.* Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Publishing Company
- Lieverse, P., M. de Blois, T.A. Boer en H. Jochemsen 2005. *Dood gewoon? Perspectieven op 35 jaar euthanasie in Nederland.* Amsterdam: Buijten & Schipperheijn. Lindeboom Reeks 15
- Lindeboom, G.A. 1993[7]. *Inleiding tot de geschiedenis van de geneeskunde* (opnieuw bewerkt door M.J. van Lieburg). Rotterdam: Erasmus Publishing
- Maguire, D.C. en J.T. Burtchaell 1987. 'The Catholic Legacy & Abortion: A Debate'. *Commonweal* 126 (20 november 1987), 657–92, Overdruk in Lammers en Verheij 1998, 586–99
- New Advent 2009. *Featuring The Catholic Encyclopedia.* CD-Rom Edition 2.1. Pennsauken, NJ, U.S.A. Kevin Knight
- Niebuhr, H.R. 1951. *Christ and Culture.* San Francisco: Harper & Row
- Odahl, C.M. 2010. *Constantine and the Christian Empire*, 2nd ed., London/ New York: Routledge
- Potter, D.C. 1993. *Mental handicap: is Anything Wrong? A Christian Approach to People with Learning Difficulties.* Eastbourne Sussex: Bookprint Creative Services
- RTE 2005. *Jaarverslag Regionale Toetsingscommissies Euthanasie 2005.* Den Haag: Ministerie van Volksgezondheid
- RTE 2010. *Jaarverslag Regionale Toetsingscommissies Euthanasie 2010.* Den Haag: Ministerie van Volksgezondheid
- Schipperges, H. 1990. 'Krankheit IV. Alte Kirche', in Horst Robert Balz *et al.* (red.), *Theologische Realenzyklopädie*, 19. Berlin/New York: De Gruyter, 686–689
- Samen op Weg Kerken 1988. *Euthanasie en pastoraat.* Zoetermeer: Boekencentrum
- Schroten, E. 1988. *In Statu Nascendi. De beschermwaardigheid van het menselijk embryo vanuit het gezichtspunt van de christelijke ethiek*, Utrechtse theologische Reeks 4. Utrecht: Rijksuniversiteit Utrecht
- Sizoo, A. 1939. *Augustinus, Confessiones. Latijnsche tekst met vertaling en inleiding van dr. A. Sizoo.* Delft: Meinema
- Sizoo, A. en G.C. Berkouwer 1941. *Augustinus en het credo: het enchiridion en andere geschriften over het Apostolisch symbool.* Vertaald en ingeleid door dr. A. Sizoo en Dr. G.C. Berkouwer. Kampen: Kok
- Stark, R. 1998. *De eerste eeuwen. Een sociologische visie op het ontstaan van het christendom.* Baarn: Ten Have
- Toellner, R. 1985. 'Heilkunde/Medizin II. Historisch', in H.R. Balz *et al.* (red.) 1985. *Theologische Realenzyklopädie*, 14. Berlin/New York: De Gruyter, 743–752, hier 746–748 (2. Antike)

- Wogaman, J.P. 2011. *Christian Ethics: A Historical Introduction.* 2nd edition. Louisville: Westminster John Knox Press
- Volp, U. 2006. *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*. Leiden, Boston: Brill
- Wijdeveld, G. 1983. Aurelius Augustinus, *De stad van God* (De civitate Dei), Baarn: Ambo.

ZonMw stimuleert gezondheidsonderzoek en zorginnovatie. Vooruitgang vraagt om onderzoek en ontwikkeling. ZonMw financiert gezondheidsonderzoek én stimuleert het gebruik van de ontwikkelde kennis – om daarmee de zorg en gezondheid te verbeteren. ZonMw heeft als hoofdopdrachtgevers het ministerie van VWS en NWO. Voor meer informatie over het programma Ethiek en Gezondheid kunt u contact opnemen met het secretariaat via ethiekengezondheid@zonmw.nl of (070) 349 52 93.

Auteurs Theo Boer, Stef Groenewoud
Eindredactie Henk van Renssen
Ontwerp Katja Hilberg Ontwerpers
Drukwerk Albani

December 2011
ISBN/EAN 978-90-5763-120-7